GERMANIC AND ROMANCE
LANGUAGES

Goethe und Aristoteles.

Von

Dr. Peter Petersen.

Berlin. Braunschweig. Hamburg.
Verlag von George Westermann.
1914.

Copyright 1914 by George Westermann, Braunschweig.

Druck von George Westermann, Braunschweig.

833G55
DP44

Vorwort.

Gegenüber der noch immer steigenden Flutwelle von Schriften über Goethe bedarf eine neue Schrift in höherem Grade als auf irgendeinem anderen Gebiete wissenschaftlicher Forschung der Rechtfertigung.

In diesem Falle gab die Entdeckung, daß bisher von niemandem das Verhältnis Goethes zu Aristoteles zusammenhängend dargestellt ist, daß nur einzelnes — besonders das Katharsisproblem und die Entelechienlehre, doch nirgend in vollem Umfange — sich vorgetragen findet, die erste Anregung, für sich herauszugeben, was für einen anderen Zusammenhang bestimmt war. Die Zurücksetzung der Geschichte der aristotelischen Philosophie, die in protestantischen Kreisen immer noch fast allgemein ist, wiederholt sich also in der Goetheforschung. Andererseits bekundet die katholische Literatur wider Erwarten in derselben Frage den gleichen Mangel. Die große Goethe-Biographie von Baumgartner und Stockmann (s. Goethe I [1911], S. 25) und O. Willmanns Geschichte des Idealismus (III, 616) enthalten je nur einen dürftigen Satz, der beweist, daß auch von dieser Seite dem rechten Verhältnis Goethes zu Aristoteles nicht nachgegangen ist. Aus dem allem erwuchs der Wunsch, wirksamer auf das bis heute zu Unrecht zurückgestellte und öfters falsch gewürdigte Verhältnis Goethes zum Stagiriten hinzuweisen.

Die Aufgabe war einmal, alles vollzählig aus den Quellen vorzulegen, was zur Erhellung der Beziehungen dienen kann, sodann die Literatur nach Vermögen zu prüfen und heranzuziehen,

p 45104

Ergebnisse anderer als solche zu würdigen und aufzunehmen, schließlich da, wo neue Quellen bisherige Urteile änderten und ermäßigten oder zu neuen Betrachtungen und Urteilen aufforderten, das Verständnis auf eigenen Wegen zu erschließen. Der aufmerksame Leser wird finden, wie vor allem die naturwissenschaftlichen Anschauungen Goethes eine Prüfung an denen des Aristoteles nötig machten, um Verwandtes und Trennendes hervorzuheben.

Daß das Ganze an seinem bescheidenen Teile auch einen Beitrag zu einer Gesamtzeichnung der Persönlichkeit Goethes und seines unvergänglichen Werkes bilde, bleibt die größere Hoffnung; den Grad ihrer Berechtigung zu bestimmen, steht den Berufenen zu.

Hamburg 20, im September 1914.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

I. Goethe über Aristoteles . . . . . 1—30
Goethe und Aristoteles' Poetik . . . . . 1—18
Anhang: Goethe und das Problem der Katharsis . . . . . 12—18
Weiteres von Goethe über Aristotelische, besonders naturwissenschaftliche, Schriften . . . . . 19—30
Anhang: Die Schrift περι χρωματων . . . . . 29—30

II. Betrachtungen und Ergebnisse . . . . . 31—58
Aristoteles im Urteil Goethes. — Verwandtes und Trennendes: Goethes naturwissenschaftliche Methode, Idee und Urphänomen; Entelechienlehre; Lehre vom Mißgestalteten; Ergebnis.

I.

Goethe über Aristoteles.

„Stünde mir jetzt, in ruhiger Zeit, jugendlichere Kraft zu Gebot, so würde ich mich dem Griechischen ganz ergeben, trotz allen Schwierigkeiten, die ich kenne; die Natur und Aristoteles würden mein Augenmerk sein."

Goethe und Aristoteles' Poetik.

Etwa in den Jahren 1767/68 hat Goethe, wohl unter dem Einfluß von Lessings „Hamburgischer Dramaturgie", die der junge Dichter damals in Leipzig studierte,[1] zum ersten Male die Poetik des Aristoteles zur Hand genommen. Er las sie in der deutschen Übersetzung von Curtius, die auf Anregung Gottscheds und Gellerts 1753 entstanden, auch deren Geist in das Werk des Stagiriten, nicht zum Besseren, hineingetragen hatte. Dennoch ist die Unvollkommenheit der Übersetzung nicht daran schuld gewesen, daß Goethe „von dem Sinne des Wortes gar nichts begriff", wie er später einem Briefe an Schiller[2] anvertraut hat, dem wir außerdem allein die Kenntnis dieser ersten Berührung mit aristotelischem Geiste verdanken. Es war natürlich, daß Goethe zu demjenigen Werke griff, das für seine Zeit die höchste Theorie der Dichtkunst enthielt, das damals, wie uns Lessing in seiner Rezension der Übersetzung von Curtius in der „Berliner Zeitung" von 1753 mitteilt, neben der Rhetorik die einzig angesehene und im Ansehen steigende unter allen aristotelischen Schriften war. Allein Goethe mußte erst *erlebt* haben, was Unterlage jeder Theorie einer Dichtkunst ist, bevor er ihre Ausführungen *verstehen* konnte. So „findet" er denn das Buch erst dreißig Jahre später.

Ich lasse nun zunächst den kurzen Auszug aus den Tagebüchern, dann aus den Briefen folgen:

27. u. 28. April 1797: Aristoteles Poetic.
[19. Mai: Ankunft in Jena. Abends bei Schiller.]
20. Mai: Abends bei Schiller, *Fortsetzung* des Gesprächs über des Aristoteles Dichtkunst und die Tragödie überhaupt.

Am 28. April 1797 schreibt Goethe an Schiller gegen Schluß eines ausführlichen, für unsere Kenntnis der gemeinsamen Arbeit der beiden Freunde besonders wichtigen Briefes: „Ich habe die Dichtkunst des Aristoteles wieder, mit dem größten Vergnügen, durch-

[1] W. A. I. 26, 356; 27, 387.
[2] Briefe (W. A.) XII. S. 117. 6. Mai 1797.

gelesen, es ist eine schöne Sache um den Verstand in seiner höchsten Erscheinung. Es ist sehr merkwürdig, wie sich Aristoteles bloß an die Erfahrung hält und dadurch, wenn man will, ein wenig zu materiell wird, dafür aber auch meistens desto solider auftritt. So war es mir auch sehr erquickend zu lesen, mit welcher Liberalität er die Dichter gegen Grübler und Krittler in Schutz nimmt, immer nur aufs Wesentliche dringt und in allem anderen so lax ist, daß ich mich an mehr als Einer Stelle verwundert habe. Dafür ist aber auch seine ganze Ansicht der Dichtkunst und der besonders von ihm begünstigten Teile so belebend, daß ich ihn nächstens wieder vornehmen werde, besonders wegen einiger bedeutenden Stellen, die nicht ganz klar sind und deren Sinn ich wohl erforschen möchte. Freilich über das epische Gedicht findet man gar keinen Aufschluß in dem Sinne, wie wir ihn wünschen ..." Für dieses Schreiben war noch folgender Satz diktiert, der jedoch nicht aufgenommen wurde:[1] „Aristoteles, den die Herren immer gern meistern möchten und den ich in diesen Tagen auch wieder vornehmen will, scheint mir diese Sache [wohl: die dramatische Einheit?] viel besser getroffen zu haben."

Am 3. Mai 1797 sendet Goethe ein Exemplar der Poetik an Schiller mit der kurzen Notiz: „Hier schicke ich den Aristoteles, wünsche viel Freude daran und sage für heute nichts weiter." Und unterm 6. Mai schreibt Goethe als Antwort auf Schillers Vorschlag vom 3. Mai: „Ich bin sehr erfreut, daß wir gerade zur rechten Stunde den Aristoteles aufgeschlagen haben. Ein Buch wird doch immer erst gefunden, wenn es verstanden wird. Ich erinnere mich recht gut, daß ich vor 30 Jahren diese Übersetzung gelesen und doch auch von dem Sinne des Werkes garnichts begriffen habe. Ich hoffe mich bald mit Ihnen darüber weiter zu unterhalten. Das Exemplar ist nicht mein." Daß es die Übersetzung von Curtius war, bestätigt uns Schillers Schreiben vom 3. Juni 1797 an Körner: „Du mußt Aristoteles selbst lesen. Ich las ihn nach einer deutschen Uebersetzung von Curtius, die in Hannover vor langer Zeit erschienen ist."

---

[1] Briefe XII. 412. — „Goethes und Schillers Beschäftigung mit der Poetik des Aristoteles", besonders eingehend für Schiller, ist zuerst untersucht von Chr. Belger in den „Historischen und philologischen Aufsätzen". Ernst Curtius zu seinem 70. Geburtstag. 1884.

Auf beide Dichter hat die Poetik nachhaltig eingewirkt. Schiller ilte schon im Mai Körner mit, die Poetik habe ihn „nicht nur icht eingeengt, sondern wahrhaft gestärkt und erleichtert", und das, bwohl „alles empirisch" war und „absolut nichts Spekulatives, ine Spur von irgend einer Theorie" enthielt. Für das eigene chaffen lernte Schiller die Bedeutung der poetischen Fabel und urde „gestärkt" in seiner Forderung strenger „Verknüpfung der egebenheiten".[1] Und als Goethe 1802 aus Lauchstädt von seiner nterhaltung mit F. A. Wolf über die Schrift *περι χρωματων* erichtet, da erinnert sich Schiller von neuem der gemeinsamen ektüre der Poetik und fordert am 6. Juli 1802 den Freund auf, on Wolf eine lateinische Übersetzung der Poetik, die der verstorbene eitz im Manuskript zurückgelassen habe, sich zu verschaffen, und offt, sie werde Anlaß zu interessanten Konferenzen werden. Goethe at nicht darauf geantwortet; nach dem Tagebuch treffen sich die reunde am 26. Juli, aber keine Notiz verrät uns, ob auch diese rage eingehender besprochen worden ist.

Bei solcher Wirkung auf den spekulativer Behandlung ästhetischer ragen im Sinne Kants geneigten Schiller dürfen wir uns die nregung der Lektüre auf Goethe noch stärker denken. Zunächst ird auch die Poetik des Aristoteles zur Klärung der Gedanken eigetragen haben, die Goethe im Aufsatz „Über epische und drama- ische Dichtung" 1797 veröffentlichte. Dann hören wir freilich fast rei Jahrzehnte hindurch nichts von der Poetik, sie rückt aber noch inmal in den Vordergrund und tritt danach nie mehr ganz zurück.

Den Anstoß gab der Jenenser Philologe Karl Göttling, der m 16. September 1824 ein Exemplar seiner dem Dichter gewid- neten Ausgabe der acht aristotelischen Bücher der Politik über- andte und im Begleitschreiben begründete, warum er „dem Dichter in so strenges, logisch folgerndes, nüchternes Buch" gewidmet abe.[2] Er meint, es könne Goethe am allerwenigsten entgangen ein, „wie die wahrhafte Originalität des aristotelischen Geistes,

[1] S. Berger, Schiller II. 387. 599, und W. Deike, Schillers Ansichten iber die tragische Kunst, verglichen mit denen des Aristoteles (Jen. Diss. 1891), S. 32 f.

[2] Briefwechsel zwischen Goethe und Karl Göttling in den Jahren 1824 bis 1831, herausgegeben von K. Fischer (München 1880), S. 1 f. — Die Wid- nung lautete: „Goethio laureati populi principi hanc principis peripateti- corum editionem sacram esse voluit editor."

der die Werke der Gottheit wie der Menschen zum Gegenstande seines Forschens macht, keinem Manne der neueren Zeit sich mehr befreundet gefühlt haben würde als gerade Ihnen. Kein Philosoph des Altertums hat mit einem Dichter so innige Freundschaft gehalten, als Aristoteles mit Theodektes, kein Philosoph hat seinen Geist als einen so wahrhaft poetischen gezeigt als Aristoteles in dem rührenden Gedicht auf den Tod seines Freundes Hermias ... Darum habe ich geglaubt, keinen Würdigeren aus der Reihe der geistigen Heroen des Altertums Ihnen vorlegen zu können als diesen Philosophen." Im letzten Teile dieses Briefes führt Göttling noch einiges darüber aus, wie er den Nachweis geführt zu haben hoffe, daß die Politik ein vollständiges, einheitliches Werk des Aristoteles sei, so daß er „nichts Unvollständiges" zu bieten wage. Diese letzten Sätze haben in Goethe die Erinnerung an seine und Schillers Lektüre der Poetik wachgerufen, so bekennt er selbst in seiner allerdings fast ungehörig lange hinausgeschobenen Beantwortung des Göttlingschen Briefes, die zudem nicht einmal direkt erfolgt ist. Erst Ende des Jahres, am 24. Dezember 1824, schickt er C. L. von Knebel zwei Medaillen mit seinem Bildnis, eine für Knebel, die andere für Göttling, den er „schönstens zu grüßen und für seine Zuschrift des Aristoteles zu danken" bittet. Darauf fügt er die Erklärung seiner Versäumnis an: „Er verzeihe, wenn ich nicht selbst schrieb; denn was ich senden wollte, ist mir nicht zur Hand gekommen. Ich suche einen Brief von Schiller [vom 5. Mai 1797], worin derselbe die Integrität, Einheit und Vollendung der aristotelischen Poetik auf gleiche Weise ausspricht, wie Herr Göttling der Politik." So lange nachher waren Goethe die Ergebnisse jenes gemeinsamen Studiums gegenwärtig!

Von nun an sehen wir ihn erneut selbst mit der Poetik sich beschäftigen, und im Jahre 1826 erscheint in der mit Meyer gemeinsam herausgegebenen Zeitschrift „Kunst und Altertum" der seitdem vielerörterte Aufsatz: „Nachlese zu Aristoteles' Poetik". Er greift das Problem der Katharsis heraus, um zur Verständigung über diesen Begriff des „großen Mannes" beizutragen. Goethe schrieb: „... Meine Gedanken und Ueberzeugung von gedachter Stelle glaube ich aber am besten durch eine Uebersetzung derselben mitteilen zu können.

‚Die Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung, die eine gewisse Ausdehnung hat und in anmutiger Sprache vorgetragen wird, und zwar von gesonderten Gestalten, deren jede ihre eigene Rolle spielt, und nicht erzählungsweise von einem einzelnen, nach einem Verlauf aber von Mitleid und Furcht mit Ausgleichung solcher Leidenschaften ihr Geschäft abschließt.‘[1]

Durch vorstehende Übersetzung glaube ich nun die bisher dunkel geachtete Stelle ins Klare gesetzt zu sehen und füge nur folgendes hinzu. Wie konnte Aristoteles in seiner jederzeit auf den Gegenstand hinweisenden Art, indem er ganz eigentlich von der Konstruktion des Trauerspiels redet, an die Wirkung und, was mehr ist, an die entfernte Wirkung denken, welche eine Tragödie auf den Zuschauer vielleicht machen würde? Keineswegs! Er spricht ganz klar und richtig aus: wenn sie durch einen Verlauf von Mitleid und Furcht erregenden Mitteln durchgegangen, so müsse sie mit Ausgleichung, mit Versöhnung solcher Leidenschaften zuletzt auf dem Theater ihre Arbeit abschließen.

Er versteht unter Katharsis diese aussöhnende Abrundung, welche eigentlich von allen Dramen, ja sogar von allen poetischen Werken gefordert wird. In der Tragödie geschieht sie durch eine Art Menschenopfer, es mag nun wirklich vollbracht oder, unter Einwirkung einer günstigen Gottheit, durch ein Surrogat gelöst werden, wie im Falle Abrahams und Agamemnons; genug, eine Sühnung, eine Lösung ist zum Abschluß unerläßlich, wenn die Tragödie ein vollkommenes Dichtwerk sein soll ...

Ferner bemerken wir, daß die Griechen ihre Trilogie zu solchem Zwecke benutzen: denn es gibt wohl keine höhere Katharsis als

---

[1] *εστιν ουν τραγωδια μιμησις πραξεως σπουδαιας και τελειας, μεγεθος εχουσης, ἡδυσμενῳ λογῳ, χωρις ἑκαστου των ειδων εν τοις μοριοις, δρωντων και ου δι' απαγγελιας, δι' ελεου και φοβου περαινουσα την των τοιουτων παθηματων καθαρσιν.*
[Arist. Poet. 1449b.]

Das Trauerspiel ist nämlich die Darstellung einer würdigen und in sich abgeschlossenen, eine gewisse Größe besitzenden Handlung in verschönerter Rede, unter partienweise gesonderter Verwendung der Verschönerungsarten, nicht in erzählender Form, sondern durch handelnde Personen — eine Darstellung, welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Entladung dieser Affekte herbeiführt.
[Th. Gomperz.]

der Ödipus auf Colonus, wo ein halbschuldiger Verbrecher, ein Mann, der durch dämonische Konstitution, durch eine düstere Heftigkeit seines Daseins, gerade bei der Großheit seines Charakters, durch immerfort übereilte Tatausübung den ewig unerforschlichen, unbegreiflich folgerechten Gewalten in die Hände rennt, sich selbst und die Seinigen in das tiefste, unherstellbarste Elend stürzt, und doch zuletzt noch aussöhnend ausgesöhnt, und zum Verwandten der Götter, als segnender Schutzgeist eines Landes eines eigenen Opferdienstes wert, erhoben wird.

Hierauf gründet sich nun auch die Maxime des großen Meisters, daß man den Helden der Tragödie weder ganz schuldig, noch ganz schuldfrei darstellen müsse. Im ersten Falle wäre die Katharsis bloß stoffartig, und der ermordete Bösewicht zum Beispiel schiene nur der ganz gemeinen Justiz entgangen; im zweiten Falle ist sie nicht möglich: denn dem Schicksal oder dem menschlich Einwirkenden fiele die Schuld einer allzu schweren Ungerechtigkeit zur Last.

Übrigens mag ich bei diesem Anlaß, wie bei jedem anderen, mich nicht gern polemisch benehmen; anzuführen habe ich jedoch, wie man sich mit Auslegung dieser Stelle bisher beholfen. Aristoteles nämlich hatte in der Politik ausgesprochen, daß die Musik zu sittlichen Zwecken bei der Erziehung benutzt werden könnte, indem ja durch heilige Melodien die in den Orgien erst aufgeregten Gemüter wieder besänftigt würden und also auch wohl andere Leidenschaften dadurch könnten ins Gleichgewicht gebracht werden. Daß hier von einem analogen Falle die Rede sei, leugnen wir nicht, allein er ist nicht identisch. Die Wirkungen der Musik sind stoffartiger, wie solches Händel in seinem Alexandersfest durchgeführt hat, und wie wir auf jedem Ball sehen können, wo ein nach sittiggalanter Polonaise aufgespielter Walzer die sämtliche Jugend zu bacchischem Wahnsinn hinreißt.

Die Musik aber sowenig als irgendeine Kunst vermag auf Moralität zu wirken, und immer ist es falsch, wenn man solche Leistungen von ihnen verlangt. Philosophie und Religion vermögen dies allein; Pietät und Pflicht müssen aufgeregt werden, und solche Erweckungen werden die Künste nur zufällig veranlassen. Was sie aber vermögen und wirken, das ist eine Milderung roher Sitten, welche aber gar bald in Weichlichkeit ausartet.

Wer nun auf dem Wege einer wahrhaft sittlichen inneren Ausbildung fortschreitet, wird empfinden und gestehen, daß Tragödien und tragische Romane den Geist keineswegs beschwichtigen, sondern das Gemüt und das, was wir das Herz nennen, in Unruhe versetzen und einem vagen, unbestimmten Zustand entgegenführen; diesen liebt die Jugend und ist daher für solche Produktionen leidenschaftlich eingenommen.

Wir kehren zu unserem Anfang zurück und wiederholen: Aristoteles spricht von der Konstruktion der Tragödie, insofern der Dichter, sie als Objekt aufstellend, etwas würdig Anziehendes, Schau- und Hörbares abgeschlossen hervorzubringen denkt.

Hat nun der Dichter an seiner Stelle seine Pflicht erfüllt, einen Knoten bedeutend geknüpft und würdig gelöst, so wird dann dasselbe in dem Geiste des Zuschauers vorgehen; die Verwicklung wird ihn verwirren, die Auflösung aufklären, er aber um nichts gebessert nach Hause gehen; er würde vielmehr, wenn er ästetisch aufmerksam genug wäre, sich über sich selbst verwundern, daß er ebenso leichtsinnig als hartnäckig, ebenso heftig als schwach, ebenso liebevoll als lieblos sich in seiner Wohnung findet, wie er hinausgegangen. Und so glauben wir alles, was diesen Punkt betrifft, gesagt zu haben, wenn sich schon dieses Thema durch weitere Ausführung noch mehr ins Klare setzen ließe." —

Göttling[1] bekannte, dieser Aufsatz habe ihm besonders große Freude bereitet. Der treffliche Kenner des Griechischen wird sicherlich nicht die von Goethe gebotene Übersetzung der Stelle der Poetik mit Freude begrüßt haben; denn sie ist gewaltsam und unhaltbar. Er kann nur mit Goethe einig gewesen sein in der Verteidigung des Aristoteles gegen solche, die ihn einseitig eine moralische Tendenz der Tragödie annehmen ließen, als wenn das Trauerspiel den Zuschauer „bessern" solle. Um solche Annahme mit Beistand des Aristoteles, des „großen Meisters", zu entkräften, hat Goethe seine Übersetzung gewagt und verteidigt. Und was dem Philologen nie verziehen werden könnte, das darf dem Dichter nachgesehen werden, ja, es regt an, zu erforschen, was ihn zu solcher Interpretation getrieben hat. Die eigenen Äußerungen lehren uns, daß sie einem inneren Bedürfnis des Dichters entsprang.

[1] A. a. O. S. 18.

Seine Anschauung von der Tragödie, seinen Widerwillen gegen moralisierende Kunst sollte die Autorität des Philosophen stützen.

In diesem Sinne schrieb Goethe am 19. März 1827 an C. F. Zelter: „Das entdeckte Verständnis der aristotelischen Stelle war mir ein großer Gewinn, sowohl um ihrer selbst und um des ästhetischen Zusammenhangs willen, als weil eine Wahrheit Licht um sich her nach allen Seiten verbreitet." Als nun Zelter bereitwillig auf Goethes Ansichten eingeht, da kommt es bekräftigend aus Weimar am 29. März 1827 zurück: „Die Vollendung des Kunstwerkes in sich selbst ist die ewige unerläßliche Forderung! Aristoteles, der das Vollkommenste vor sich hatte, soll an den Effekt gedacht haben! Welch ein Jammer! Stünde mir jetzt, in ruhiger Zeit, jugendlichere Kraft zu Gebot, so würde ich mich dem Griechischen völlig ergeben, trotz allen Schwierigkeiten, die ich kenne; die Natur und Aristoteles würden mein Augenmerk sein. Es ist über alle Begriffe, was dieser Mann erblickte, sah, schaute, bemerkte, beobachtete, dabei aber freilich im Erklären sich übereilte. Tun wir das aber nicht bis auf den heutigen Tag? An Erfahrung fehlt es uns nicht, aber an der Gemütsruhe, wodurch das Erfahrene ganz allein klar, wahr, dauerhaft und nützlich wird." — Und als später von Raumer die Goethesche Auslegung angriff, behauptete sie dieser wieder Zelter gegenüber mit der Begründung: „Weil ich die Folge, die mir daraus geworden, nicht entbehren kann. Für mich erklärt sich sehr vieles aus dieser Art, die Sache anzusehen" (Silvester 1829), und einen Monat später, am 29. Januar 1830, heißt es an Zelter: „Trügen wir unsere Ansichten auch nur in den Aristoteles hinein, so hätten wir schon recht, denn sie wären ja auch ohne ihn vollkommen richtig und probat."

Aus den nämlichen Jahren sind uns noch einige Zeugnisse erhalten, die uns Goethes Interesse für die Poetik bekunden. In den März 1827 wird eine nicht sicher datierte Notiz an F. W. Riemer verlegt: „Aristoteles in der Poetik sagt: durch Mitleiden und Schrecken würden die Leidenschaften gereinigt. Ich erinnere mich, daß darüber viel gesprochen worden. Wo findet sich's? Hat auch Lessing sich darüber geäußert?" Vom 21. Juli 1827 berichtet uns Eckermann, Goethe habe, ausgehend vom Roman Manzonis „Die Verlobten", auch die aristotelische Theorie der Dichtkunst gestreift: „Sie wissen, Aristoteles sagt vom Trauerspiel, es müsse Furcht

erregen, wenn es gut sein solle. Es gilt das jedoch nicht bloß von der Tragödie, sondern auch von mancher anderen Dichtung ..." Noch ein letztes Mal erhielt die Poetik am 30. Juli 1830 in einem Gespräch mit K. J. Sillig[1] Goethes Lob. Er nannte staunend den Einfluß, den die Alten stets ausgeübt hätten, und fuhr fort: „So zum Beispiel das kleine Büchlein des Aristoteles; welchen Einfluß hat es auf die Franzosen gehabt! Recht gut kann man auf dasselbe das Schicksal der Bibel anwenden. Beide Bücher, so einfach und verständlich, wenn sie mit rechten Augen angesehen werden, wie sind sie doch mißverstanden worden!"

In diesem Zusammenhange möge noch eine Briefstelle ihren Platz finden, die aus den letzten Monaten seines Lebens stammt. Goethe spricht in seinem Schreiben vom 1. Dezember 1831 an Wilhelm von Humboldt von einer „geheimen psychologischen Wendung", durch die er „sich glaubte zu einer Art Produktion erhoben zu haben, welche bei völligem Bewußtsein dasjenige hervorbrachte, was ich jetzt noch selbst billige, ohne vielleicht jemals in diesem Flusse wieder schwimmen zu können, ja was Aristoteles und andere Prosaisten einer Art von Wahnsinn zuschieben würden."

[1] Gespräche IV. 289.

Anhang: Goethe und das Problem der Katharsis.

Nur eine flüchtige Skizze des hundertjährigen Streites um das Katharsisproblem soll hier gegeben werden, wo es allein in Betracht kommt, um ein Urteil über Goethes „Nachlese zu Aristoteles' Poetik" zu ermöglichen und zu stützen.

Etwa seit Ende des 15. Jahrhunderts beginnt eine nachhaltigere Wirkung der aristotelischen Schrift über die Dichtkunst im Abendlande. Sie wird zunächst unter den Händen der Franzosen zu einer Fessel der dramatischen Dichtung, bis Lessing dem verkünstelten den wahren Aristoteles entgegenstellt. Lessing anerkennt in seiner „Hamburgischen Dramaturgie" zugleich das Recht und die Notwendigkeit einer grammatisch-kritischen Methode, macht selbst einen Anfang und fragt danach, was denn Aristoteles unter Furcht und Mitleid verstehe, und zieht zur Erklärung Rhetorik II, 5 u. 8 herzu, wo Furcht und Mitleid definiert werden. Von noch größerem Werte ward die Klärung des Begriffs der Katharsis selbst. Von diesen Untersuchungen erlangten diejenigen von Jakob Bernays die größere Nachwirkung. Von Aristoteles sei zuerst der Terminus „Katharsis" geprägt worden. Er habe die enthusiastisch-medizinische Katharsis gekannt und der Tragödie eine ähnliche, ja gleiche Wirkung zugeschrieben, darum Katharsis am besten mit „Entladung" zu übersetzen sei. Und zwar habe Aristoteles angenommen, daß eine Befreiung von denselben Leidenschaften der Furcht und des Mitleids, welche die Tragödie erregt, bewirkt werde, und daß eben durch diese Erregung die Entladung von diesen Leidenschaften erfolge.

Eine neuere, bedeutende und in mehr als einer Hinsicht abschließende Schrift, die Georg Finslers, „Platon und die Aristotelische Poetik", 1900, hat Bernays überholt und vor allem auch eine gründliche Genesis des Ausdrucks Katharsis gegeben. Sie zeigt, was Aristoteles aus dem zumeist von Plato Überkommenen gemacht hat: „Erstens dehnte er die homöopathische Wirkung auf das Mitleid aus, ein kleiner Schritt nach dem, was Platon über dieses gesagt hatte. Dann übertrug er die Art der Heilung des Enthusiasmus auf die Furcht überhaupt, und endlich schloß er alle

anderen Affekte aus." Für die Tragödie war der Gebrauch des Wortes neu, und deshalb versprach Aristoteles eine genaue Definition, die uns jedoch nicht erhalten ist.

Neben diesen mehr philologischen Untersuchungen gingen stets ästhetische einher, öfter noch waren beide miteinander verbunden. Lessing hatte sich dafür entschieden, daß nach Aristoteles die Katharsis eine dauernde moralische Wirkung im Zuschauer herbeiführe, und dieses Urteil ward, entgegen Lessings eigentlicher Auffassung, vielfach weiter dahin ausgelegt, daß im Aristoteles eine moralisch-lehrhafte Aufgabe der Tragödie zu lesen sei. Diese Ansicht trafen Bernays' Untersuchungen aufs schärfste, welche in voller Einseitigkeit die Wirkung der Tragödie auf medizinischem Gebiete suchen lehrten. Bernays' Theorie wurde u. a. übernommen und durch eine formgewandte, geistreich das Psychophysische beleuchtende Darstellung wirksam gestützt in der Abhandlung A. von Bergers: „Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles", die der Übersetzung der Poetik von Th. Gomperz beigegeben ward und 1897 erschien. Sie verrät bereits den Einfluß einer Richtung der modernen Psychologie, die das Sexuelle in hundert Gestaltungen aufspürt und unter dem Namen „Psychoanalyse" bekannt ist und viel angefochten wird. Berger erschien es nicht mehr möglich, „wider den Stachel der medizinischen Auffassung zu löcken". Doch dürfte eine „reizsame" Zeit zu starken Glaubens eigene pathologische Affekte in das Athen des 4. Jahrhunderts hineingedeutet und ein Verständnis dafür bei Aristoteles vorausgesetzt haben. Freilich bleibt der Anteil des Medizinischen unleugbar, aber damit ist die Frage nicht erledigt, wie sich dazu die ethische Wirkung verhalte, wie das *παθος* zum *ηθος* stehe.

Hier hat Ed. Müller früh und in seinen Ausführungen seiner „Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten" (1837) darauf verwiesen, daß das Ethische und das Kathartische keinen unbedingten Gegensatz bilden, da beide auf die Stimmung des Gemüts einwirkten und das gereinigte Pathos schließlich Vorbedingung sei für die Glückseligkeit, den höchsten ethischen Zustand. Er nimmt daher eine vermittelnde Stellung ein, ähnlich wie nach ihm Zeller, Brandis, Susemihl u. v. a. Der letztere spottete schon 1865 in seiner Ausgabe der Poetik: Gehe der medizinisch-therapeutische Gesichtspunkt durch das Ganze hindurch, so sei das Theater eine Art

von prophylaktischer Irrenheilanstalt. Einen eigentlich sittlich bildenden Einfluß gibt er nicht zu, nur eine Wirkung der Kunst, die sittlichen Wirkungen in etwas verwandt ist.

Das Entscheidende hat wiederum G. Finsler gefunden. „Wenn nun Mitleid und Furcht krankhafte Affektionen der Seele sind, so wird durch die Katharsis der normale Zustand der Seele wieder hergestellt; diese gewinnt dadurch ihr Gleichgewicht oder, wie Aristoteles sagt, ihre Tugend wieder. Es ist aber der Mensch nur durch diese imstande, das Ziel alles Lebens, die Glückseligkeit, zu erreichen, und nur wer das für sich kann, ist auch ein nützliches Mitglied des Staates. Also ist die Katharsis kein ästhetischer, sondern ein ganz wesentlich ethischer Prozeß; sie hat dem Ziele des besten Staates zu dienen wie die Erziehung und die Erholung; darum ist sie auch in der Politik und nicht in der Poetik ausführlich erörtert. ... Mit Platon hält Aristoteles für die Erziehung an der Forderung fest, daß der Jugend nur das sittlich Bildende gegeben werden dürfe; gegen Platon erblickt er in der Erregung der Affekte nicht ein gefährliches Großziehen, sondern eine Heilung krankhafter Gemütsstimmungen. Wie jener von seinem Standpunkte aus die Poesie aus dem Idealstaat ausscheiden mußte, so wollte sie dieser durch seine Begründung für den besten Staat retten."

Welches ist nun Art und Wert der Goetheschen Auslegung?

Die philologische Seite des Problems fällt für ihn fort; er ist nur nach dem Recht seiner Deutung zu fragen. Dabei wird, was Goethe in der „Nachlese zu Aristoteles' Poetik" sagt, zunächst von dem geschieden werden müssen, was er sonst den aristotelischen Anschauungen von der Dichtkunst und ihren Wirkungen Verwandtes gelegentlich geschrieben hat.

Die Abhandlung ist nicht ohne weiteres klar und hat deshalb wieder recht verschiedene Abhandlungen herausgefordert. Abzulehnen ist besonders die Annahme, Goethe lasse die Katharsis sich nur in den Personen des Dramas vollziehen; nein, was der Dichter in der Tragödie vorführt, „dasselbe", nämlich verwirrende Verwicklung und aufklärende Auflösung, soll „in dem Geiste des Zuschauers vorgehen". Was Goethe in diesem Aufsatze mit besonderem Nachdruck zurückweist, ist die kathartische Wirkung der Tragödie auf die Moralität eines Menschen. Und dafür stellt er zwei

Überlegungen an: 1. Keine Kunst vermag auf Moralität zu wirken. Doch erhält diese Behauptung sofort eine Einschränkung: Zufällig kann die Kunst auch einmal solche Leistungen vollbringen; aber nicht im gleichen Maße wie Philosophie und Religion, sondern nur im Sinne einer „Milderung roher Sitten, welche aber gar bald in Weichlichkeit ausartet". 2. Die Tragödie kann nur das Gemüt „in Unruhe versetzen und einem vagen, unbestimmten Zustande entgegenführen", deswegen hindert sie eher den Fortschritt einer „wahrhaft sittlichen inneren Ausbildung". Der Zuschauer geht „um nichts gebessert" nach Hause, ja, wenn er über sich nachdenken würde, dann müßte er über sich selbst als sittliche Persönlichkeit in die schwersten Widersprüche verwickelt werden, da er, zu Hause angekommen, sich in nichts geändert findet.

Bevor der Sinn und der Zweck dieser Überlegungen aufgesucht wird, seien noch einige Parallelen zwischen Aristotelischer und Goetheſcher Kunsttheorie genannt, auf die von verschiedenen Seiten aufmerksam gemacht worden ist, zum Teil, um Goethes Gedankengang in der „Nachlese" zu klären.

E. Vahlen[1] hat 1873 auf folgenden Abschnitt eines Briefes vom 19. Oktober 1786 aus Bologna während der italienischen Reise verwiesen: „... Von Cento herüber wollte ich meine Arbeit an Iphigenien fortsetzen, aber was geschah! Der Geist führte mir das Argument der Iphigenie in Delphi vor die Seele, und ich mußte es ausbilden. So kurz als möglich sei es hier verzeichnet. Elektra, in gewisser Hoffnung, daß Orest das Bild der Taurischen Diana nach Delphi bringen werde, erscheint in dem Tempel des Apoll und widmet die grausame Axt, die so viel Unheil in Pelops' Hause angerichtet, als schließliches Sühnopfer dem Gotte. Zu ihr tritt leider einer der Griechen und erzählt, wie er Orest und Pylades nach Tauris begleitet, die beiden Freunde zum Tode führen sah und sich glücklich gerettet. Die leidenschaftliche Elektra kennt sich selbst nicht und weiß nicht, ob sie gegen Götter oder Menschen ihre Wut richten soll. Indessen sind Iphigenie, Orest und Pylades gleichfalls zu Delphi angekommen. Iphigeniens heilige Ruhe kontrastirt gar merkwürdig mit Elektrens irdischer Leidenschaft, als die beiden Gestalten, wechselseitig unerkannt, zu-

[1] Aristoteles und Göthe, 1873. Sitzungsbericht der Wiener Akademie vom 12. November, S. 224.

sammentreffen. Der entflohene Grieche erblickt Iphigenien, erkennt die Priesterin, welche die Freunde geopfert, und entdeckt es Elektren. Diese ist im Begriff, mit demselbigen Beil, welches sie dem Altar wieder entreißt, Iphigenien zu ermorden, als eine glückliche Wendung dieses letzte schreckliche Übel von Geschwistern abwendet. Wenn diese Szene gelingt, so ist nicht leicht etwas Größeres und Rührenderes auf dem Theater gesehen worden."

Was Goethe hier als ein fast Größtes und Rührendstes auf dem Theater bezeichnet, ist auch für Aristoteles der vorzüglichste und höchste Fall einer tragischen Dichtung. Er nennt selbst Ende des 14. Kapitels der Poetik drei Beispiele: „wie wenn Merope im ‚Cresphontes' im Begriff steht, den eigenen Sohn zu töten, ihn aber nicht tötet, sondern vorher erkennt, oder in der ‚Iphigenie' dasselbe mit ihrer Schwester dem Bruder gegenüber geschieht, und in der ‚Helle' (?) der Sohn die Mutter erkennt, die er eben ausliefern wollte". [Nach Th. Gomperz.]

Bestimmt kannte Goethe an dieser Stelle keine andere Wirkung der Tragödie als die „mächtige Erregung des Mitleids", „auch darin in Übereinstimmung mit Aristoteles" (Vahlen); allein aus solchem Entwurf kann keine Theorie abgeleitet werden, sie darf es auch nicht, er müßte denn ein Glied einer langen Kette ähnlicher und gleicher Gedankengänge bilden.

Immerhin konnte ein Versuch, den Begriff der Rührung zu bestimmen, auch hier einsetzen. E. Heyfelder[1] geht von Goethes Ausspruch über den Roman Manzonis „Die Verlobten" aus und findet, Goethe denke nicht an „gemeine Rührung" oder „Rührseligkeit", sondern an „Auflösung von Furcht in Rührung". Im weiteren Verfolg seiner Untersuchungen, dabei auch unter Aufnahme der Bemerkung Vahlens, gelangt Heyfelder zum Ergebnis, Goethe habe unter der wahren Katharsis verstanden den „Übergang von dem stofflichen Ergriffenwerden, von den pathologischen Leiden zur freien Bewunderung des Kunstwerks als solchen, dadurch, daß wir den Produktions-, den Schöpfungsakt des Künstlers nachschaffen". Das wäre dann die „aussöhnende Abrundung", die nach Goethe „auf dem Theater abgeschlossen" werden soll, die einen

[1] Ästhetische Studien, 2. Heft, 1905: Die Illusionstheorie und Goethes Ästhetik, S. 53 ff., 77. Die Verwandtschaft mit Aristoteles wird besonders S. 199 ff. betont.

reinen ästhetischen Genuß gewährt und keine moralische Wirkung erzielt.

Auch darauf ist hingewiesen worden, daß Goethe wie Aristoteles die medizinisch-therapeutische Wirkung der Dichtkunst kennt. E. Szanto[1] führt zwei Stellen aus dem zweiten Buch der „Wanderjahre" an, von denen mir nur die erste, aus dem fünften Kapitel, beweiskräftig erscheint: „Hier nun konnte die edle Dichtkunst abermals ihre heilenden Kräfte erweisen. Innig verschmolzen mit Musik, heilt sie alle Seelenleiden aus dem Grunde, indem sie solche gewaltig anregt, hervorruft und in auflösenden Schmerzen verflüchtigt." —

Für keine dieser Parallelen mit aristotelischen Gedanken wird eine unmittelbare Beeinflussung Goethes anzunehmen sein; es handelt sich um gelegentliche Übereinstimmung, die sich durch ähnliche Beobachtungen und aus ähnlichen Überlieferungen hinreichend erklärt. Zum Verständnis des Aufsatzes „Nachlese zu Aristoteles' Poetik" dürfen sie nur mit höchster Vorsicht angezogen werden. Dieser wird m. E. in sich deutlich, sobald der Begriff „Moralität", der Inhalt des „Gebessertwerdens", nach dem Sinne im gegebenen Zusammenhange, klargestellt ist.

Ist es wirklich Goethes letzte Überzeugung, daß sich der Künstler gar nicht „um die Wirkung nach außen" zu kümmern habe und daß keine Kunst auf Moral zu wirken vermöge?

G. Finsler[2] hat angedeutet, wie Goethe selbst die beste Widerlegung dieses Satzes bilde, wie er als Dichter wohl an eine Wirkung und selbst an eine recht entfernte gedacht habe. Es braucht das in der Tat nur ausgesprochen zu werden, um in sich begreiflich zu sein und um von jedem aus Goethes Leben und Dichtung unschwer belegt zu werden. So ist es gewiß jederzeit Goethes eigene Ansicht gewesen, die Wilhelm Meister in den „Lehrjahren" V, 9 ausspricht: „Es ist eine falsche Nachgiebigkeit gegen die Menge, wenn man ihnen die Empfindungen erregt, die sie haben wollen, und nicht, die sie haben sollen." Und als in der Pädagogischen Provinz der Begleiter Wilhelm auseinandersetzt, warum unter den Künsten die dramatische Dichtung fehle, ja aus der Provinz ver-

[1] Goethe-Jahrbuch VI (1885), S. 320 f. Die zweite Stelle steht im 12. Kapitel, gegen Schluß der ersten Hälfte und beginnt mit den Worten: „Schon war es ein unwiderstehlich Bedürfnis, meinen Geist ...".

[2] A. a. O. S. 133 f.

bannt werde, da tritt doch wohl Goethe selbst in diesen Worten heraus: „Mag doch der Redakteur dieser Bogen hier selbst gestehen, daß er mit einigem Unwillen diese wunderliche Stelle durchgehen läßt. Hat er nicht auch in vielfachem Sinn mehr Leben und Kräfte als billig dem Theater zugewendet? Und könnte man ihn wohl überzeugen, daß dies ein unverzeihlicher Irrtum, eine fruchtlose Bemühung gewesen?“

Demnach kann nur dies die Meinung der Goetheschen Abhandlung sein: Die Tragödie — um sie allein handelt es sich hier — darf keinerlei moralisch-lehrhafte Tendenz haben; sie darf nicht „moralisieren“, überhaupt keine „Tendenz“ besitzen — Moralität wie Tendenz in dem ethisch niedrigeren Sinne. Das Theater ist keine moralische Besserungsanstalt, überhaupt kein Erziehungsinstitut. Der Zuschauer hat der Aufführung einer Tragödie nicht in der Erwartung beizuwohnen, in seiner sittlichen inneren Ausbildung fortzuschreiten oder „gebessert zu werden“. Er muß sich völlig anders einstellen. Er soll dem schaffenden Dichter nachgehen, sich dem Kunstwerk als solchem hingeben, „dasselbe“, was der Dichter erdachte und darstellte, in seinem Geiste miterleben. Und dies ästhetische Verhalten hat mit Moral nichts zu tun.

Goethes Abhandlung wollte in schroffster Form diese Überzeugung aussprechen. Dabei kümmerte ihn die Grammatik der Poetikstelle gar nicht, das Verhältnis höchster tragischer Kunst zur echten Moral sehr wenig. Goethe wird solche sich hier erhebende Betrachtung gern anderen überlassen haben. Er sprach als schaffender Dichter; dessen Pflicht und Recht wollte er abgrenzen und dabei feststellen, daß das erste die Pflicht ist der Kunst gegenüber und das Recht der Dichterpersönlichkeit — Zuschauer und gar „Effekt“ treten weit zurück. Die Katharsis aber ist ihm zu einer Aufgabe des tragischen Dichters geworden.

Weiteres von Goethe über Aristotelische, besonders naturwissenschaftliche, Schriften.

Soweit wir wissen, hat Goethe naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles zum ersten Male im Jahre 1776 eingesehen. Er arbeitete damals mit an den „Physiognomischen Fragmenten" Lavaters und schrieb diesem am 20. (?) Februar 1776: „Hast Du Aristoteles über die Physiognomik gelesen? Eine Stelle daraus wird über den Tierschädeln paradieren, vielleicht ein Auszug am Ende des 2. Teiles, lebe wohl und liebe!" Die von Goethe übersetzte Stelle lautet:

οὐδὲν γὰρ πώποτε ζῶον γεγένηται τοιοῦτον, ὃ τὸ μὲν εἶδος ἔσχεν ἑτέρου ζώου, τὴν δὲ διάνοιαν ἄλλου, ἀλλ᾽ ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, ὥστε ἀναγκαῖον ἕπεσθαι τῷ τοιῷδε σώματι τοιάνδε διάνοιαν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων οἱ περὶ ἕκαστον ἐπιστήμονες ἐκ τῆς ἰδέας δύνανται θεωρεῖν, ἱππικοί τε ἵππους καὶ κυνηγέται κύνας. εἰ δὲ ταῦτα ἀληθῆ ἐστιν [ἀεὶ δὲ ταῦτα ἀληθῆ ἐστιν], εἴη ἂν φυσιογνωμονεῖν.

([Aristoteles] *φυσιογνωμονικα* 805 a 11—18. ed. Rich. Förster. Script. physiogn. gr. et lat. Vol. I. 1893. S. 6.)

Aristoteles von der Physiognomik. — „Denn es ist nie ein Tier gewesen, das die Gestalt des einen und die Art des andern gehabt hätte; aber immer seinen eignen Leib und immer seinen eignen Sinn. So notwendig bestimmt jeder Körper seine Natur. Wie denn auch ein Kenner die Tiere nach ihrer Gestalt beurteilt, der Reuter die Pferde, der Jäger die Hunde. Wenn das wahr ist, wie's denn ewig wahr bleibt; so giebt's eine Physiognomik."

(Goethe, Werke. W. A. I. 37, S. 348.)

In Lavaters „Physiognomischen Fragmenten" findet sich nun nicht dieser Auszug Goethes, er muß ausgeblieben sein.[1] Doch hat Lavater die Anregung benutzt und selbst, wofür nach Ed. von

[1] Vgl. Ed. v. d. Hellen, Goethes Anteil an Lavaters Physiognomischen Fragmenten (1888), S. 163.

der Hellen nicht die Sprache, sondern der Inhalt entscheidet, eine längere Stelle exzerpiert, unterbrochen von dem Manne eigenen, ergötzlichen kritischen Ausrufen, wie: erbärmlich unbestimmt! unausstehlich! so daß Aristoteles' Beiträge als „größtenteils äußerst unrichtig und ohne den mindesten Erfahrungsgeist hingeworfen" abgetan werden.[1] —

Am 10. Oktober 1782 schreibt Goethe an Charlotte von Stein: „Mit Mühe habe ich mich vom Aristoteles losgerissen, um zu Pachtsachen und Trifft Angelegenheiten überzugehen." Über welchem Werke er saß, wird nicht mit Sicherheit bestimmt werden können; die Poetik ist es nicht gewesen, da uns Goethe selbst zuverlässige Nachricht darüber hinterlassen hat, wann er sie studierte. Andere als naturwissenschaftliche Arbeiten des Aristoteles hat er jedoch neben der Poetik nicht genannt, gewiß auch kaum mehr als dem Titel nach gekannt. Und daß gerade damals ihn diese Schriften lebhafter anzogen, nimmt nicht wunder. Im Oktober des vorausgegangenen Jahres hatte Loder in Jena ihn in die wahre Naturwissenschaft eingeführt. Ja, Loder hatte ihn für Osteologie und Myologie so zu begeistern gewußt, daß Goethe bereits im Winter 1781/82, abschließend mit dem 16. Januar 1782, in der Zeichenakademie Vorlesungen über den Knochenbau des menschlichen Körpers hielt. In den Herbstmonaten des Jahres 1782 schreibt Goethe eifrigst am „Wilhelm Meister", hat jedoch sein Interesse für naturwissenschaftliche Fragen in nichts eingeschränkt, wie besonders sein Briefwechsel mit Merck uns bezeugt. So schreibt er am 27. Oktober 1782: „Deine Knochenuntersuchungen haben mir viel Vergnügen gemacht. ... Ich weiß meine Osteologie auf den Fingern auswendig herzusagen und bei jedem Tierskelett die Teile nach den Namen, welche man den menschlichen beigelegt hat, sogleich zu finden und zu vergleichen." Aus solchen Neigungen des Dichters wird der Schluß verstattet sein, daß sich Goethe Anfang Oktober 1782 nur „mit Mühe" von einer naturwissenschaftlichen Schrift des Aristoteles „losriß".

Vom Jahre 1784 an, wo Goethe die Entdeckung des Zwischenknochens machte, mehren sich die Beiträge zu Fragen der Natur-

[1] J. C. Lavater, Physiognomische Fragmente III, 63—64, wörtlich aufgenommen in der von Joh. Mich. Armbruster besorgten verkürzten Ausgabe II, 149—152.

vissenschaft. Daß in ihnen Aristoteles nicht erwähnt wird, erklärt ich mit daraus, daß nirgend auf einen geschichtlichen Rückblick Wert gelegt, vielmehr Fühlung mit den neuen Ergebnissen und Problemen gesucht und deren unmittelbare Förderung angestrebt vird. Auch hat Goethe nur für diejenige Theorie, die am meisten ngefochten wurde und ihm die liebste blieb, im vollen Umfange ie Geschichte zum Bürgen aufgerufen: für seine Farbenlehre. Und a begegnet uns frühe schon der Name des Aristoteles. Unterm 5. Februar 1798 ist im Tagebuch vermerkt: „Geschichte der Farbenehre. Aristoteles von den Farben", und in einem Briefe vom 7. Februar an Schiller meint Goethe, die neueren Aristoteliker hätten die ganze Naturwissenschaft, und damit auch das Kapitel er Farbenlehre, „ins metaphysische oder vielmehr ins dialektische Fach" gespielt, fährt dann aber entscheidend fort: „Dabei, scheint's mir, haben sie wirklich die möglichen Vorstellungsarten erschöpft, nd es wäre interessant, sie in einer reinen Ordnung nebeneinander u sehen."

Goethe hat die Sammlung von Materialien zur Geschichte der Farbenlehre nicht ruhen lassen. Am 8. Februar 1799 wird nachnittags das Schema zur Geschichte der Farbenlehre „aufs neue urchgearbeitet und geordnet", am 9. Februar geheftet. Wiederholt st in den nächsten Monaten und Jahren dieser historische Teil mit Schiller besprochen worden, Werke zur Geschichte der Philosophie erden gelesen, und schließlich bringt das Jahr 1801 die Übersetzung der Schrift „Von den Farben". Im Januar vermerkt Goethe an drei Tagen seine Übersetzungsarbeit:

19. Januar 1801: Anfang der Übersetzung von Theophrasts Büchlein von den Farben.

28. Januar 1801: Früh Theophrast ... Abends Theophrast.

29. Januar 1801: Früh Theophrast.

Am 1. Februar teilt er Schelling seine neue Arbeit mit: „Um enigstens etwas zu tun, so habe ich in diesen Tagen angefangen, as Büchlein Theophrasts von den Farben zu übersetzen. Es ist ine wunderliche und schwierige Aufgabe, welche aber aufgelöst zu aben nicht ohne Nutzen sein wird."

Aber der „Faust" drängt sich vor, und im Sommer reist Goethe ach Göttingen und Pyrmont; besonders Göttingen war das Ziel einer Reise. Hier wollte er auf der Bibliothek Beiträge zur Ge-

schichte der Farbenlehre sammeln, und nun wird auch die Arbeit am Theophrast wieder aufgenommen.

16. Juni 1801: Etwas am Theophrast ... meistens am Theophrast.

17. Juni 1801: Morgens an der Geschichte der Farbenlehre. Nach Tisch an der Übersetzung des Theophrast.

21. Juni 1801: Einiges am Theophrast.

7. September 1801: Theophrast Farben.

20. Oktober 1801: Früh Theophrasts Farbenlehre geendigt.

Im folgenden Sommer fand Goethe Gelegenheit, in Lauchstädt Fr. A. Wolf, den größten Griechen seiner Zeit, nach der Echtheit und dem Werte des Werkes zu fragen. Am 28. und 29. Juni 1802 fand die eingehende Besprechung statt, und am 5. Juli berichtet Goethe erfreut nach Weimar an Schiller: „Das Hauptresultat: daß auch nach seinen Kriterien das Werk echt, alt und der peripatetischen Schule wert sei, hat mich, wie Sie denken können, sehr gefreut, ja er mag es lieber dem Aristoteles als einem Nachfolger zuschreiben. Er hält, so wie ich, dieses kleine Werk für ein in sich geschlossenes Ganzes, das sogar durch Abschreiber wenig gelitten hat." Auch hat, wie wir aus dem Briefwechsel wissen,[1] Wolf sich weiterhin bemüht, Genaueres über die Schrift zu erfahren. So schreibt er am 5. April 1803 aus Halle: „Immer hoffte ich, Ihnen etwas von Aristotelischen Handschriften sagen oder Auszüge daraus zusenden zu können: übernommen hat wirklich die Sache ein guter Kenner des Griechischen in Paris; aber der Eigennützige schiebt meistens alles auf, wovon er nicht den baren Vorteil vor sich sieht, weil er für Porson (englischer Philologe, berühmt als Herausgeber griechischer Tragikertexte, 1759—1808) und andere Engländer als Kollationator in einem beständigen Solde steht. Ich gebe indessen die Hoffnung nicht auf ..." Sie hat ihn aber zuschanden werden lassen. —

Es ist somit auf ein Gutachten Wolfs zurückzuführen, wenn der betreffende Abschnitt in den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" die Überschrift erhalten hat: „Theophrast oder vielmehr Aristoteles von den Farben."[2]

Innerhalb seiner Geschichte der Farbenlehre mußte Goethe ferner wiederholt auf die aristotelischen Gedanken stoßen, da das

[1] Goethe-Jahrbuch XXVII (1906), S. 12—61.

[2] Siehe Anhang, S. 29 f.

Mittelalter nur wenig über die Kenntnis und Deutung der Natur hinausgekommen ist, die Aristoteles angebahnt und festgelegt hatte. Alles, was den Alten über die Farbe bekannt gewesen, sammelte er deswegen mit Recht unter dem Namen des Aristoteles und empfand dabei die Freude, Anschauungen zu vereinigen, die Vorläufer der eigenen waren, die von ihm gewissermaßen nur hatten nach höherer Methode „gereinigt" werden brauchen. Goethe durfte feststellen, daß Aristoteles in drei wesentlichen Stücken Lehren vertreten hatte, die seiner Theorie verwandt, ja gleich waren, die aber infolge der ungereinigten Methode und der ungenügenden Einsicht in die „Polarität" der Naturvorgänge fortgeführt und berichtigt werden mußten:

„Das Sammeln und Entbinden des Auges durch Licht und Finsternis, die Dauer des Eindrucks war ihnen bekannt. Von einem farbigen Abklingen, von einer Art Gegensatz finden sich Spuren. Aristoteles kannte den Wert und die Würde der Beachtung der Gegensätze überhaupt. Wie aber Einheit sich in Zweiheit selbst auseinanderlege, war den Alten verborgen. Sie kannten den Magnet, das Elektron bloß als Anziehen; Polarität war ihnen noch nicht deutlich geworden."

„In der Farbenlehre stellten die Alten Licht und Finsternis, Weiß und Schwarz einander entgegen. Sie bemerkten wohl, daß zwischen diesen die Farben entspringen, aber die Art und Weise sprachen sie nicht zart genug aus, obgleich Aristoteles ganz deutlich sagt, daß hier von keiner gemeinen Mischung die Rede sei."

„Derselbe legt einen sehr großen Wert auf die Erkenntnis des Diaphanen, als des Mittels, und kennt so gut als Plato die Wirkung des trüben Mittels zur Hervorbringung des Blauen. Bei allen seinen Schritten aber wird er denn doch durch Schwarz und Weiß, das er bald materiell nimmt, bald symbolisch oder vielmehr rationell behandelt, wieder in die Irre geführt."

In den einleitenden Betrachtungen zur ersten Abteilung „Griechen und Römer", die zugleich die besondere Einleitung zur Übersetzung der Schrift *περι χρωματων* darstellen, steht auch Goethes Kritik der aristotelischen Methode. „Die Schwierigkeit, den Aristoteles zu verstehen, entspringt aus der antiken Behandlungsart, die uns fremd ist. Zerstreute Fälle sind aus der gemeinen Empirie aufgegriffen, mit gehörigem und geistreichem Räsonnement begleitet,

auch wohl schicklich genug zusammengestellt; aber nun tritt der Begriff ohne Vermittlung hinzu, das Räsonnement geht ins Subtile und Spitzfindige, das Begriffene wird wieder durch Begriffe bearbeitet, anstatt daß man es nun deutlich auf sich beruhen ließe, einzeln vermehrte, massenweise zusammenstellte und erwartete, ob eine Idee daraus entspringen wolle, wenn sie sich nicht gleich von Anfang an dazugesellte."

In der „traurigen" Lücke zwischen der Geschichte alter und neuer Zeit, die Goethe vorwiegend mit allgemeinen Betrachtungen ausfüllte, findet sich sodann die am meisten bekannte Würdigung Platos und Aristoteles'. Plato ist ihm „ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf der Welt zu herbergen", der sehnsüchtig zur Höhe empor und zurück strebt, dem das irdische Wissen „schmilzt, ja man kann sagen verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag". Bei geringer originaler Kenntnis platonischer Schriften hat der deutsche Dichter am schönsten das Intuitiv-Künstlerische, den Anteil der Dichterseele Platons in seiner Philosophie nachempfunden und in Worte gefaßt. Solches Verstehen und feinsinnige Würdigen enthält aber nicht eine Empfehlung der Methode. Platonismus ist „Schwärmerei", so urteilte Goethe einmal[1] und meinte damit Anschauungen und Arbeiten, die nicht die Größe des ersten genialen Entwurfs bekunden, weil sie nicht den ewigen Gehalt, jene eigentümliche Verbindung von Ausdruck und Idee, sondern nur die äußere Form von Plato übernehmen können. Dagegen wendet sich Goethe mit Worten uneingeschränkter Anerkennung Aristoteles zu. „Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet; von da an bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht."[2]

---

[1] Gespräche (Biedermann) II. 167 (25. Januar 1813).

[2] Wir wissen aus Goethes Tagebüchern, daß er bei der Abfassung seiner „Geschichte der Farbenlehre" Joh. Gottl. Buhles Geschichte der neueren Philosophie eingehend benutzt hat; die Charakteristiken Platos und Aristoteles' ent-

Da Goethe die Hauptgedanken seiner Farbenlehre bei den Griechen gefunden hatte, so ward die Aufgabe seines geschichtlichen Überblicks, zu zeigen, wie die alten Überzeugungen, besonders die aristotelischen, weiterlebten, verdrängt und schließlich erneuert wurden.

Erst im 16. Jahrhundert „treten uns die aristotelischen Verdienste frisch entgegen. Freilich standen diese schriftlichen Überlieferungen von einer Seite der Natur zu nahe und von einer anderen auf einem zu hohen Punkte der glücklichsten Bildung, als daß die Auffinder ihnen hätten gewachsen sein können". Deshalb

---

standen im Herbst 1807 (September bis Oktober). Mir erscheint es unzweifelhaft, daß die Beurteilung des Aristoteles durch Buhle (vgl. dagegen die beiden anderen damals bedeutendsten Werke von D. Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, II [1791], S. 220ff., 326f. und W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, III [1801], S. 19ff., 52ff.; siehe auch meine Schrift: Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert [1913], S. 128ff.) auf Goethes Urteil von wichtigem Einfluß gewesen ist, und ich lasse deswegen zum Vergleich hier einen Auszug aus Buhles Werk, I. Bd. (1800), S. 255—257 folgen:

„So viel auch Plato für die Vervollkommnung der Philosophie und für den zweckmäßigen Anbau des Gebietes der menschlichen Erkenntnis überhaupt tat, so wurde er dennoch hierin von einem seiner Zuhörer, dem Aristoteles, in einem Grade übertroffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig ist, hierüber zu urteilen, zur lebhaftesten Bewunderung dieses außerordentlichen Kopfes fortreißt ... (Aristoteles) hatte freilich nicht jene feurige, idealisierende Einbildungskraft, die in Platos Genie ein charakteristischer Zug war. Zum hohen schwärmerischen Enthusiasmus für das Gute und Schöne war er nicht so empfänglich, um ihm, da es sich in seiner himmlischen Natur hienieden nicht zeigt, sogar zu überirdischen Regionen nachzuspähen. Er liebte die Ideale nicht, weil sie ihm leere Gebilde schienen. Aber dafür besaß er mit Plato gemein alle Geistestalente und Eigenschaften, die einen philosophischen Denker der ersten Größe auszeichnen müssen, und diese in einer Richtung und Energie, wie sie Plato nicht hatte und nach seiner ganzen Geistesphysiognomie und der Art seiner Bildung und seiner Studien nicht haben konnte. Eine alles umfassende Wißbegierde, eine immer angemessene Tätigkeit, tief eindringender Scharfsinn, Witz und praktische Urteilskraft, genährt und geübt an einem Reichtum von Erfahrung: das sind die hervorstechendsten Merkmale des aristotelischen Genies. Schwerlich hat je ein Mensch gelebt, von dem man so historisch wahr rühmen kann, daß er in einer Epoche, da seine Nation eine hohe Stufe vielseitiger Kultur erstiegen hatte, alle vorhandenen wissenschaftlichen Kenntnisse nicht bloß in sich vereinigte, sondern sie im ganzen und im einzelnen aus zerstreuten, verwirrenden Massen zu Systemen umgeformt und zugleich geläutert, berichtigt und unermeßlich bereichert habe. Wenn man sich die Wissenschaft eines Haller, Kant und Kästner in einem Kopfe verbunden dächte, so würde dieser verhältnismäßig unter den Deutschen sein, was Aristoteles allein unter den Griechen war."

empfindet Goethe wohl Achtung und Dank, wenn er die ersten Versuche zur Erneuerung der aristotelischen Farbenlehre prüft, aber er sieht nirgends bemerkenswerte Fortführung und Verbesserung. So ist ihm des Antonius Telesius' kleines Buch De coloribus nur eine „freundliche" Begegnung, „eine angenehme Erscheinung, um so mehr, als es sich jenem des Aristoteles an die Seite und in gewissem Sinne entgegenstellt", Simon Portius' Übersetzung des Büchleins von den Farben nebst Kommentar nur eine gelehrte, breit angelegte „Villeggiatur-Arbeit". Auch Julius Cäsar Scaliger hat keinen eigentlichen Standpunkt; das beste ist, daß er bei allem „Hin- und Widerreden" sich auf der Seite des Aristoteles hält, „die platonischen Vorstellungsarten wollen ihm nicht einleuchten".

An Bacon von Verulam tadelt Goethe unter anderem, daß er die Würde des Altertums antaste ohne Verständnis für dessen Verdienste; „wie kann man mit Gelassenheit anhören, wenn er die Werke des Aristoteles und Plato leichten Tafeln vergleicht, die, eben weil sie aus keiner tüchtigen, gehaltvollen Masse bestünden, auf der Zeitflut gar wohl zu uns herübergeschwemmt werden können?" Mit noch größerer Schärfe wendet er sich später in den „Vorarbeiten und Bruchstücken zu den Maximen und Reflexionen" gegen die „Niederträchtigkeit der mittleren Zeit, bis ins 16. Jahrhundert treffliche Menschen wie Aristoteles, Hippokrates durch dumme Märchen lächerlich und verhaßt zu machen".

Von Bacon an weist die Geschichte der Farbenlehre für Goethe nur wenige erfreuliche Abschnitte auf. Mit de la Chambre (1594 bis 1669) beginnt die Tendenz, „alles dem Lichte zuzuschieben, ihm alles zuzuschreiben, um nachher alles wieder von ihm zu fordern", und „diese Gesinnung nahm immer mehr überhand, je mehr man sich dem Aristoteles entgegenstellte, der das Licht als ein Akzidens, als etwas, das einer bekannten oder verborgenen Substanz begegnen kann, angesehen hatte". Damit setzt denn jener „Irrweg" ein, der zu Newton hinführt. Nur dann, wenn Goethe auf aristotelische Anschauungen stößt, kommt ihm die Naturwissenschaft „fröhlicher und heiterer" entgegen, und es nimmt weiterhin nicht wunder, daß es zumeist katholische Forscher sind, deren Schriften ihm gefallen, so die eines Franziskus Aguillonius, Athanasius Kircher, Johann Caspar Funck, L. B. Castel und Lazarus Nuguet; bei dem letztgenannten sah Goethe „noch ganz

merwartet ein erfreuliches Wahres hervorblicken", bevor er sich zum „verdrießlichen Durchwandern" der Irrgänge des 18. Jahrhunderts aufmachen mußte.

Da man weiß, wie sehr Goethe seine Theorie der Farben am Herzen lag, wie er diese Lehre vor allen am innigsten festhielt und am schärfsten verteidigte, so wird es begreiflich, daß ihn die Bundesgenossenschaft des Aristoteles besonders befriedigte. In dieser Epoche seines Lebens, wo Goethe sich der Antike fast ganz zugewandt hatte, mußte es ihn noch stärker freuen, von dem größten Philosophen des Altertums seine Anschauungen vorbereitet zu sehen. Er erschien sich selbst als ihr Apostel und Vollender. „Meine Farbenlehre ist auch nicht durchaus neu. Plato, Leonardo da Vinci und viele andere Treffliche haben im einzelnen vor mir dasselbige gefunden und gesagt; aber daß ich es auch fand, daß ich es wieder sagte und daß ich dafür strebte, in einer konfusen Welt dem Wahren wieder Eingang zu verschaffen, das ist mein Verdienst" (Eckermann, 16. Dezember 1828).

Wenn wir nun weiter sehen, wie er bis ans Ende seines Lebens eine unverkennbare Hochschätzung gerade für Aristoteles bekundet hat, so darf gewiß mit Recht angenommen werden, daß Goethe erst während seiner Studien zum historischen Teil der Farbenlehre tiefer in die aristotelische Gedankenwelt hineinsah und dabei in etwas einen verwandten Geist verspürte.

Aus den Gesprächen gehören drei, aus dem Briefwechsel zwei Abschnitte hierher.

Riemer berichtet vom November 1806 über eine Unterhaltung mit Goethe, in der dieser unter anderem sagte: „Den Verstandesphilosophen begegnet's und muß es begegnen, daß sie undeutlich aus gar zu großer Liebe zur Deutlichkeit schreiben. Indem sie für jede Enunziation die Quelle oder ihr Acheminement nachweisen wollen, von dem Orte an, wo sie ins Räsonnement eingreift, bis zu ihrem Ursprung, auf welchem Wege wieder anderes acheminieret und einläuft, geht es ihnen wie dem, der einen Fluß von seiner Mündung an aufwärts verfolgt und so immer auf einfallende Bäche und Flüßchen stößt, die sich wieder verzweigen, so daß er am Ende ganz vom Wege abkommt und in Deverticulis logiert. Beispiele geben Kant und Hegel. Aristoteles ist noch mäßig mit seinen Denns und γάρ. Sie weben eigentlich nicht den

Teppich, sondern sie dröseln ihn auf und ziehen Fäden aus; die Idealphilosophen sitzen eigentlich am Stuhl, zetteln an und schießen ihr Schiffchen durch. Manchmal reißt wohl ein Faden, oder es entstehen Nester, aber im ganzen gibt's doch einen Teppich."

Vom 5. April 1808 erzählt derselbe, Goethe habe geäußert: „In der Kultur der Wissenschaften haben die Bibel, Aristoteles und Plato hauptsächlich gewirkt, und auf diese drei Fundamente kommt man immer wieder zurück. Neuplatoniker sagt man, also Rückkehr auf den Plato. Scholastiker, und daß Kant wieder die Scholastik bringe, also Aristoteles. Jetzt Rückkehr zur Bibel. Man kann aus diesen Elementen nicht heraus, und so ist es lächerlich, wenn die Menschen sagen, die Scholastik kehre wieder, Aristoteles oder Plato."

Einen besonders wertvollen Ausspruch hat uns Eckermann erhalten. Am 1. Oktober 1828 sei über naturwissenschaftliche Fragen gesprochen worden. „Auch von den Vulkanisten war die Rede und von der Art und Weise, wie die Menschen über die Natur zu Ansichten und Hypothesen kommen; bei welcher Gelegenheit denn großer Naturforscher und auch des Aristoteles gedacht wurde, über welchen sich Goethe also aussprach: ‚Aristoteles,' sagte er, ‚hat die Natur besser gesehen als irgendein Neuerer, aber er war zu rasch mit seinen Meinungen. Man muß mit der Natur langsam und läßlich verfahren, wenn man ihr etwas abgewinnen will. Wenn ich bei der Erforschung naturwissenschaftlicher Gegenstände zu einer Meinung gekommen war, so verlangte ich nicht, daß die Natur mir sogleich recht geben sollte; vielmehr ging ich ihr in Beobachtungen und Versuchen prüfend nach und war zufrieden, wenn sie sich so gefällig erweisen wollte, gelegentlich meine Meinungen zu bestätigen. Tat sie es nicht, so brachte sie mich wohl auf ein anderes Aperçu, welchem ich nachging und welches zu bewahrheiten sie sich vielleicht williger fand.'"

Vier Tage nach diesem Gespräch schrieb Goethe an Zelter (5. Oktober 1828): „Wenn man die Probleme des Aristoteles ansieht, so erstaunt man über die Gabe des Bemerkens und für was alles die Griechen Augen gehabt haben; nur begehen sie den Fehler der Übereilung, da sie von den Phänomenen unmittelbar zur Erklärung schreiten, wodurch dann ganz unzulängliche theo-

cetische Aussprüche zum Vorschein kommen. Dieses ist jedoch der allgemeine Fehler, der noch heutzutage begangen wird."

Zum letzten Male hören wir in den Briefen von der Goetheschen Übersetzung der Schrift von den Farben im Jahre 1830. Göttling hat sich nach einer Übersetzung des griechischen Büchleins über die Farben erkundigt und erhält am 27. Februar von Goethe ein Exemplar seiner gesamten Farbenlehre zugestellt.

Anhang: Die Schrift *περι χρωματων*.

Das Recht des Goetheschen Zusatzes „— oder vielmehr Aristoteles —" haben spätere Untersuchungen nicht erwiesen. Die Schrift *περι χρωματων* wird heute von niemand mehr Aristoteles, mit Sicherheit selbst nicht Theophrast zugeschrieben. Dennoch hat Goethe sich nicht mit Unrecht auf aristotelische Anschauungen als Vorläufer der eigenen berufen und F. A. Wolf die Schrift von den Farben als der „peripatetischen Schule würdig" bezeichnen dürfen. Schopenhauer hat meines Wissens zuerst darauf hingewiesen, daß wirklich „von Goethes Grundgesetz der physischen Farben, oder seinem Urphänomen, die Hälfte schon von Aristoteles ausgesprochen" sei. In seiner 1830 erschienenen Schrift „Theoria colorum physiologica" § 11 verwies er zunächst auf des Joh. Stobäus Eclogae physicae I. 31 [die, wie heute feststeht, wiederum auf den Stoiker Arius Didymos, Lehrer des Augustus, zurückgehen, siehe Ar. Did. epit. fr. phys. 14p. 454 Diels (Dg.)], die mit einer Stelle aus des Aristoteles Meteorol. III. 4 zusammenstimmen. Die Stobäusstelle lautet: „Rötlich [ist die Farbe des Regenbogens], weil das Helle auf dem Schwarzen und durch das Schwarze gesehen eine solche Farbe verursacht. Daher scheine die Sonne denen, die sie durch Nebel oder durch Rauch sehen, rötlich zu sein; oder die Flamme von grünem Holze gerötet, weil mit ihr viel Rauch vermischt ist."

Aristoteles Met. III. 4. 374a 3—8: „Es erscheint das Helle durch das Schwarze oder auf dem Schwarzen (denn das macht keinen Unterschied) rötlich. So kann man an dem Feuer von grünem Holze sehen, daß es eine rote Flamme hat, weil das Feuer, das hell und weiß ist, mit vielem Rauche vermischt ist. Und durch Nebel und Rauch erscheint die Sonne rötlich."

Ferner hat Trendelenburg 1833 in seinem großen Kommentar zu des Aristoteles drei Büchern über die Seele, und zwar zu II. 7. 1. „*εν παροδῳ*“ gleichfalls aus Aristot. de sensu et sensili c. 3 einige Sätze zum Beweis dafür aufgenommen, daß der Stagirite Goethes Lehre in gewissem Sinne vorausgesagt habe: „... dies ist also eine Art der Entstehung der Farben; eine andere ist die, daß sie durcheinander hindurch erscheinen, wie es bisweilen die Maler tun, indem sie eine Farbe über eine andere, leuchtendere streichen, z. B. wenn sie etwas in Wasser oder in der Luft erscheinend malen wollen, und wie es mit der Sonne der Fall ist; an sich erscheint sie weiß, durch Nebel und Rauch aber rötlich.“ Trendelenburg schließt treffend, daß man von der Farbenlehre Goethes gleichsam ein Bruchstück bei Aristoteles finde.[1]

[1] Siehe auch Schopenhauer, Über das Sehn und die Farben (1854), 2. Aufl., § 14, wo anstatt Ecl. phys. I, 31 Meter. III. 4 zitiert ist. — Fr. Ad. Trendelenburg, Aristotelis de anima libri tres, Jenae, 1813, p. 371f. — Die Übersetzung der Stellen Ecl. phys. und Met. verdanke ich Herrn Dr. W. Capelle, dem besonderen Kenner dieser Fragen, ebenso den Hinweis auf Arius Didymos. Vgl. im allgemeinen über die Schrift *περι χρωματων* W. von Christ, Gesch. d. griechischen Literatur I[5] (1908), S. 685.

II.

Betrachtungen und Ergebnisse.

Zum Sehen geboren,
zum Schauen bestellt.

ἡ θεωρια το ἡδιστον και αριστον.

Ist auch die Sprache der angeführten Quellen klar und beweiskräftig für eine hohe Wertschätzung des Aristoteles, die nicht verdient, bis heute unbeachtet geblieben zu sein, so bleibt doch noch die reizvolle doppelte Aufgabe, zusammenschließend zu sagen, was Goethe an Aristoteles tadelte, was er lobte, sodann, wo sich nun innerhalb der reichen und weiten Vorstellungswelt des Dichters diejenigen Zusammenhänge finden, denen sich aristotelisches Gedankengut als verwandt angliedern konnte.

Im historischen Teil der Farbenlehre steht der Satz, der im Sinne Goethes den größten Mangel der aristotelischen Forschungsweise herausstellt: „Zerstreute Fälle sind aus der gemeinen Empirie aufgegriffen, mit gehörigem und geistreichem Räsonnement begleitet, auch wohl schicklich genug zusammengestellt; aber nun tritt der Begriff ohne Vermittlung hinzu, das Räsonnement geht ins Subtile und Spitzfindige, das Begriffene wird wieder durch Begriffe bearbeitet, anstatt daß man es nun deutlich auf sich beruhen ließe, einzeln vermehrte, massenweise zusammenstellte und erwartete, ob eine Idee daraus entspringen wolle, wenn sie sich nicht gleich von Anfang an dazugesellte." Ähnlich urteilte Goethe 1828: Aristoteles sei „zu rasch mit seinen Meinungen" gewesen, d. h. das Begriffliche fuhr ihm zu rasch zwischen die Erfahrung hinein; er ging nicht „langsam und läßlich" genug mit der Natur selbst zu Rate und wartete auf ein „Aperçu", ihm nachzugehen, um so zur Wahrheit zu gelangen. Oder, wie es einige Tage später lautete: Aristoteles teilt mit den alten Griechen, ja mit allen Menschen, einen „allgemeinen Fehler, der noch heutzutage begangen wird", „den Fehler der Übereilung"; er geht unmittelbar von den Phänomenen zur Erklärung über und kann deshalb nur zu „ganz unzulänglichen theoretischen Aussprüchen" gelangen. Diese „Übereilung" im Erklären tadelte Goethe wiederholt, doch nie, ohne zu entschuldigen: „Tun wir das aber nicht bis auf den heutigen Tag?" (29. März 1827.)

Die Poetik wird nicht von dieser Kritik getroffen; hier hatte Aristoteles sich wirklich ganz an die Erfahrung gehalten, und

Goethe bewunderte es, wie Aristoteles sich „bloß an die Erfahrung hielt“ und, obwohl „ein wenig zu materiell“, doch „meistens desto solider“ auftrat. Ein Urteil, das von Th. Gomperz im Vorwort seiner Übersetzung der Poetik (1897) vollauf bestätigt wird: „Die Poetik ist voll von dem, was man Atelierweisheit nennen möchte, von vielsagenden, einer bewunderungswürdigen Breite der Erfahrung entstammenden technischen Winken und Beobachtungen.“ Diese Beobachtung mag an ihrem Teile Goethe dazu verleitet haben, den Satz über die Katharsis ganz ins „Materielle“ hinüberzudeuten, ihn auf die „Konstruktion“ der Dichtung zu beziehen und die Katharsis zu einer Aufgabe des Dichters zu machen.

Trotz der richtigen Erkenntnis einer mangelhaften, methodisch zu wenig gesicherten Erfahrungsgrundlage der Aristotelischen Schriften stempelt Goethe nicht vorschnell Aristoteles schlechthin zum „Rationalisten“, „Dialektiker“, „Scholastiker“, gar zum „Schulfuchsen“. Er begreift ihn stets historisch, findet einmal als Erklärung „die uns fremde antike Vorstellungsart“, sodann — was für alle Griechen gilt — daß er noch nicht auf einer Stufe des wissenschaftlichen und philosophischen Fortschrittes stand, wo verlangt wird, „die Erfahrung zu reinigen und zusammenzubringen“.[1] Also ein zu wenig kritischer Empirismus wird Aristoteles vorgeworfen, wogegen der Standpunkt Goethes mir am besten als der eines monistisch gerichteten, kritischen Empirismus erklärt zu sein scheint. Immer erkennt Goethe aber Aristoteles' Forschungsmethode als eine Vorstufe der eigenen an, und so übersteigt das Lob bei weitem den Tadel.

Bereits das allzu rasche Auftreten des Begrifflichen und seine Herrschaft über den Erfahrungsstoff findet Goethe, mit Kant und Hegel verglichen, noch mäßig — freilich liefert das für uns den Beweis, daß Goethe die spekulativen Schriften des Aristoteles nicht gekannt hat. Aber im ganzen genommen hat Goethe doch recht erkannt, daß die aristotelische Philosophie kein ausgeklügelt System, keine reine Gedankensystematik ist, daß in ihr nicht eine sich um sich selbst wirbelnde Vernunft ihr Spiel treibt. Wenn Aristoteles dennoch nicht den reinen Erfahrungsweg gefunden hatte, so lag das in Verhältnissen begründet, die Goethe nicht übersah, und daher

[1] Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, 1. Abt.

darf er ihn auch niemals mit den Dialektikern zusammen, hob ihn vielmehr scharf genug von „dialektisch Kranken“[1] ab; Aristoteles hatte ja das beste Heilmittel für solche Krankheit gekannt: das Studium der Natur. Was von den naturwissenschaftlichen Ansichten der Alten allgemein gesagt ist, „daß man ihren Theorien meistens einen empirischen Ursprung nur allzusehr ansieht“, trifft auch für Aristoteles zu; auch er war als tüchtiger Mensch von den Naturbegebenheiten aufgeregt worden.[2] Der Eindruck des vitalen Weltbildes ist in Wahrheit nicht zu verkennen, Aristoteles bleibt ein „Mann der Tatsachen“, er besitzt in hohem Grade Beobachtungsgabe und trägt von Erfahrung und Tatsachen geleitetes Erkennen vor. Daher bleibt Goethes Bezeichnung „Verstand in seiner höchsten Erscheinung“ treffend, und sein Staunen über die „Gabe des Bemerkens“, „für was alles die Griechen Augen gehabt haben“, gerechtfertigt.

Doch ist Aristoteles mehr als ein „Verstandesmensch“. Er begnügte sich nicht damit, das Mannigfaltige gegebener Anschauung zu zergliedern, wiewohl er hierin ein Meister war: „Er hat die Natur besser gesehen als irgendein Neuerer“; „es ist über alle Begriffe, was dieser Mann erblickte, sah, schaute, bemerkte, beobachtete“. Sondern es trieb ihn, zu vereinheitlichen, der Wille um System beherrschte ihn, und nun bewundert Goethe, wie sich, weit ausgelagert, das aristotelische Gebäude der Wissenschaften in „regelmäßiger Form“ in die Höhe erhebt, von einem „baumeisterlichen“ Manne entworfen. Wer dächte hier nicht an die aristotelische Bezeichnung der Philosophie als der wahrhaft „architektonischen“ Kunst (*τεχνη ἀρχιτεκτονικη*)!

So vereinigte sich in dem Manne alles, seine Schriften zu „einem hohen Punkte der glücklichsten Bildung“ zu tragen, deren Verständnis die ersten Auffinder unter den Neueren nicht gewachsen sein konnten. Dazu hatte den Dichter der Gang durch die Geschichte der Wissenschaften, zu dem ihn der historische Teil der Farbenlehre genötigt hatte, die alle Zeiten durchdringende Bedeutung des Stagiriten gelehrt: Aristoteles gehört für ihn fortan zu den „Fundamenten“, zu den „Elementen, aus denen wir nicht

[1] Gespräche mit Eckermann, 18. Oktober 1827.
[2] Farbenlehre, Historischer Teil, „Zwischenbetrachtung“.

herauskönnen". Deshalb nennt er eine „Rückkehr zu Aristoteles" lächerlich; sie sei unmöglich, weil von ihm immer unter uns ist. Aristoteles bildet zusammen mit Platon und der Bibel die drei „Hauptmassen" in der geschichtlichen Überlieferung. Und Goethe hält sich somit von einer dogmatisch verschnürten Ansicht frei, die über einen der beiden größten griechischen Denker — heute zumeist über Aristoteles — abzuurteilen beliebt; er freut sich vielmehr darüber, daß in seinen Tagen der Widerstreit der Parteien zur Ruhe gekommen sei; „es ist als ein großer Vorzug unseres Zeitalters anzusehen, daß die Hochschätzung beider sich im Gleichgewicht hält, wie schon Raffael in der sogenannten Schule von Athen beide Männer gedacht und gegeneinanderübergestellt hat".[1]

* * *

Das Vermögen, Persönlichkeiten historisch zu würdigen, hat Goethes Urteil über Aristoteles richtig geleitet. Er nahm die nachwirkende Kraft wahr, erfaßte sie in ihren lebendigen Teilen, nach ihrer Gegenwart innerhalb der Kultur seiner Jahre, und damit mußte das Genie dem Genie huldigen. Wie wenig eng Goethes Kritik selbst da ist, wo ein Großer ihm als Gegner entgegentritt, dafür ist der Abschnitt über „Newtons Persönlichkeit" bester Zeuge. Hier ringt Goethe mit sich, um dem „starren" Charakter gerecht zu werden, und spricht schließlich von der „Beharrlichkeit eines original Irrenden", die einen nur erzürnen könne. In Aristoteles hatte Goethe aber einen Freund und Vorläufer der eigenen, übermäßig geliebten Lehre gefunden.

Goethe fühlte in dem, was er auf Aristoteles zurückführte, vor allem die ursprüngliche Nähe des Lebens, das Vitale hinter dem Begrifflichen, und das traf den Kern der eigenen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Hier berührten sich beide miteinander, hier offenbarte sich eine Verwandtschaft, deren Grad erst nach einem Überblick über die naturwissenschaftliche Methode Goethes bestimmt werden kann.[2]

---

[1] Farbenlehre, Historischer Teil, „Überliefertes".

[2] Auf folgende neuere Werke sei verwiesen, die Goethes Naturphilosophie darstellen, freilich ohne das „Aristotelische" zu berücksichtigen: Rudolf Magnus, Goethe als Naturforscher (1906); Chamberlain, Goethe, Kap. IV,

Goethe preist wiederholt, daß die Wissenschaft für die Griechen aus dem Leben" entsprang: „Beschaut man das Büchelchen über ie Farben genau, wie gehaltvoll findet man solches! Welch ein lufmerken, welch ein Aufpassen auf jede Bedingung, unter welcher iese Erscheinung zu beobachten ist! Wie rein, wie ruhig gegen ätere Zeiten, wo die Theorien keinen anderen Zweck zu haben hienen, als die Phänomene beiseitezubringen, die Aufmerksam= eit von ihnen abzulenken, ja sie womöglich aus der Natur zu ertilgen."[1] Es war also seine erste Forderung: „von der Natur us", hier erfüllt worden und hatte zu einem ähnlichen Ergebnis eführt wie die eigene Beobachtung; auch er war „der Natur auf ren Schritten so bedachtsam als möglich gefolgt".[2] Denn, weil ie Natur, dieses „lebendige, geheimnisvolle Ganze", alle Phänomene ach festen Regeln aus sich entläßt, so wird es zur Hauptaufgabe es Forschers, alle Bedingungen aufzusuchen, unter denen ein Phänomen erscheint. Je vollständiger die Betrachtung ist, um so larer verläuft die Schauung der Phänomene, um so tiefer durch= ringt der Blick die Organisation, das ist die lebenserfüllte Ord= ung der Phänomene.[3] Nunmehr erst darf sich der Forscher über ie Erscheinungen erheben; er soll nicht, wie ein Bako, in der grenzenlosen Empirie" verharren, sondern zum Idealen im Realen indurchzudringen versuchen.

Da die Natur ein einheitlicher lebendiger Organismus, zudem alles mit einem Male" ist, so wäre die dauernde Isolierung einer inzelnen Erscheinung höchste Willkür, eine Vergewaltigung, und enn ein Forscher nicht bei jedem Schritte sich des umfassenden

---

5. 243—387: Der Naturerforscher, der das „Platonische", damit auch das Kantische" in Goethes Denken noch mehr überschätzt und hineinliest als Elisabeth Rotten, Goethes Urphänomen und die Platonische Idee (1913). Vgl. meine Rezension im „Literarischen Zentralblatt" (1914) Nr. 20, S. 684 is 686.) Das Bessere veröffentlichte m. E. Karl Siegel in seiner „Ge= chichte der deutschen Naturphilosophie" (1913), S. 150—181, abgesehen von en Ausführungen über Goethes Spinozismus und Pantheismus, die nicht W. Diltheys Untersuchung „Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes", jetzt n den „Gesammelten Schriften" II (1914), S. 391—415, hätten unberücksichtigt assen dürfen.

[1] Farbenlehre, Historischer Teil, 1. Abt., Betrachtungen über Farbenlehre nd Farbenbehandlung bei den Alten.

[2] Metamorphose der Pflanzen, § 84 (1790).

[3] Einwirkung der neueren Philosophie (1819).

Zusammenhanges bewußt bleibt und ihn in der ganzen Bedeutun
bei jedem seiner Schlüsse berücksichtigt, so muß er dem Irrtur
verfallen; die Spekulation, der Begriff werden die Wirklichkeit er
sticken. Der richtige Weg, der einzige Versuch ist allein derjenige
der uns dahin führt, „ein Naturphänomen, das uns verschieden
Seiten bietet, in seiner ganzen Totalität zu erkennen".[1] Und dies
Behauptung glaubt Goethe durch die Geschichte der Wissenschafte
bestätigt gefunden zu haben: am meisten haben diejenigen geleiste
„welche nicht ablassen, alle Seiten und Modifikationen einer ein
zigen Erfahrung, eines einzigen Versuchs nach aller Möglichkei
durchzuforschen und durchzuarbeiten".[2] „Eine Erfahrung unte
den mannigfaltigsten Ansichten darstellen", das nennt Goethe nu
eine „Erfahrung höherer Art"; auf solche Erfahrungen der höhere
Art loszuarbeiten, hält er für die „höchste Pflicht des Natur
forschers".[3]

Um solches Ziel zu erreichen, wird ein eigenartiges Verhalten
eine besondere methodische Einstellung nötig.

„Der Verstand, die Einbildungskraft, der Witz" mögen einst
weilen im Hintergrunde verharren. Erst wenn das Phänomen i
seiner Ganzheit erfaßt ist, darf ihr Spiel, ihre Übung beginnen
Wertvoller ist zunächst — was Goethe immerfort eingeprägt hat
— „der ruhige Sinn, der gesunde Menschenverstand", möglichs
unbefangen, natürlich, mit „eigenen frischen Augen" zu sehen. Frei
lich ist dieses Sehen nicht bloß ein erwartungsvolles, ruhiges Um
fassen der Erscheinung mit dem Auge; Versuche, Experimente dürfe
helfend eingreifen. Hier ist also ein erster Punkt, wo Goethes
Methodik erkenntnistheoretisch ungenügend begründet bleibt, wei
der Verstand für die Anordnung des Versuches, für die Bearbeitun
und Beurteilung des dazu Nötigen und Zweckdienlichen angerufe
werden muß; er wird unentbehrlich, daher Goethe nur forder
kann, daß er noch nicht frei entscheide, aus sich allein heraus, un
mit der Eigenkraft des Vermögens sich entfalte. Er soll nu
„wach erhalten", wie es im „Vermächtnis" heißt:

[1] Farbenlehre, Historischer Teil, „Erste Gegner Newtons".
[2] Der Versuch, als Vermittler zwischen Objekt und Subjekt (1793).
[3] A. a. O.
[4] Farbenlehre, Historischer Teil, „Karl Franz Dufay"; Osteologie (1819) Über den Zwischenknochen; Purkinje, Das Sehen in subjektiver Hinsicht (1819) Gespräche (Biedermann) IV, 62, 197.

Den Sinnen hast du dann zu trauen;
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.
Mit frischem Blick bemerke freudig,
Und wandle, sicher wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.

Somit bleibt jenem „Sehen" der Vorrang, und seine Eigenart ist schwer zu beschreiben. Die gesamte Aufgabe hat ja eine Schwierigkeit besonderer Natur: ein Einzelnes, ein Element wird angeschaut, und darum spielt das unteilbare Ganze, das kein Mensch aus seinen Teilen zusammenstellen kann, darinnen wogt das All-Leben, das niemand aus seinen Teilwirkungen zu erklären vermag.

Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen, noch das Außen,
Allen muß das Ganze geben,
Um mit euch und mir zu hausen.
Immer hab' ich nur geschrieben,
Wie ich fühle, wie ich's meine,
Und so spalt' ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine.
(Zahme Xenien VII.)

Die „höhere Erfahrung" bedingt jedoch eine „höhere Betrachtung, der auch wissenschaftliche Menschen zu allen Zeiten" zugestrebt haben: „Die lebendige Bildung als solche zu erkennen, ihre äußeren, sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhange zu erfassen, sie als Andeutungen des Inneren aufzunehmen, und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen."[1] Dann müssen es freilich doch nicht gewöhnliche Augen sein, sondern „Adleraugen",[2] die tiefer dringen und schärfer auffassen, was sich vom Ganzen im Teile birgt, Form und Gestaltung, das Teilleben und seine Auße-

[1] Bildung und Umbildung organischer Naturen. Die Absicht eingeleitet (1807).

[2] Nach der Besprechung der „Lebens- und Formgeschichte der Pflanzenwelt von Schelver" (1822).

rungen wirkt. Erst ein Mensch solcher Augen wird fähig, der Natur

„den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken".

Und ist nun dieser höhere Standpunkt erreicht, so ergeht alsbald an den Forscher die Mahnung:

„Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche, und nimm vom Munde der Muse,
Daß du schauest, nicht schwärmst, die liebliche, volle Gewißheit."
(*Ἀθροισμος*, 1819.)

„Schauen, nicht schwärmen!" so lautet die erste und letzte Forderung Goethes; dadurch glaubte er seine wissenschaftliche Arbeitsweise von Schwärmerei und Romantik scharf abgegrenzt, vor allem aber „die Rechte der Natur" gewahrt zu haben.

Im Goetheschen Begriff „Natur" steckt bereits viel Philosophie; er ist ein Wertbegriff ersten Grades, und nur aus dem Verständnis für diese besondere Wertung der Natur wird die eingeschlagene Methode ihrerseits verständlich. Goethe hat in diese Zusammenhänge niemals eine philosophisch klare Einsicht besessen, sich auch ernstlich nicht darum gemüht, und man sollte ihm nicht das eigene Geständnis, er sei kein Philosoph, er habe kein Organ für die eigentliche Philosophie, abstreiten. Eine gewisse Klarheit hat Goethe sich eigentlich nur über das errungen, was er seine Methode nannte. Aber schon über dasjenige nun, was seine Methode der Schauung ergeben soll, wie es philosophisch zu bezeichnen oder gar zu begründen sei, setzt neue Unsicherheit ein, ja versagt alle Systematik.

Goethe hat sich überall an die Erfahrung gehalten, jedoch bewußt immer in theoretischer Absicht; mit dem „bloßen Anblicken einer Sache" ist nichts gefolgert. Er hat sich selbst nicht der Erkenntnis verschlossen, daß es überhaupt unmöglich sei, Erfahrung ohne irgendein theoretisches Band vorzutragen. „Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren."[1] Damit

[1] Farbenlehre, Didaktischer Teil, Vorwort (1808).

ein höchstes Problem aller Erkenntnislehre formuliert; wir dürfen cht erwarten, daß Goethe eine philosophisch befriedigende Lösung gestrebt hat. Er traf es in seinem reichen Gedankenleben an, llte es einen Augenblick heraus, wog es nach seiner Art der viel ıd mit Recht betonten freien künstlerischen Betrachtung eine Weile n und her, doch ohne das Interesse, das den Philosophen kenn= ichnet, ohne diese Beharrlichkeit und innerliche Unruhe des Grüb= es und philosophierenden Denkers. Das heißt zugleich: ohne den illen, den Erscheinungen und Problemen energisch mit der Denk= aft entgegenzutreten und sie zur Rede zu zwingen. Goethe meint, ıf die Weise werde die Natur nur „widerspenstig" gemacht, man üsse sie wohl mit ganzer Aufmerksamkeit beobachten, ihr Ver= hren jedoch ihr „ablauschen".[1] So tritt Goethe, der Künstler, r Natur, der „Künstlerin", wie einem Gleichen gegenüber und mt das abwartende Verhalten und ehrfurchtsvolle Schweigen, o der Philosoph mit starkem Drängen und rastlosem Anfassen ıd Absetzen ihn bestürmender Fragen dasteht. —

Für das, was die Betrachtung der Natur philosophisch ergibt, ıt Goethe keine sicheren, eindeutigen Begriffe, er bedient sich aber esonders zweier: Idee und Urphänomen. Beide sind weder in ch noch gegeneinander klar und scharf geschieden.

Karl Vorländer[2] berichtet darüber, wie Goethe erst durch Schiller en „echten kritischen" Gebrauch des Terminus Idee kennenlernte, ie ihn das nicht bloß verdrießlich, sondern zuletzt „ganz unglück= ch" machen konnte. Dann hatte er allerdings einen grundlegenden egriff der kantischen Philosophie nicht verstanden. Vorländer ndet jedoch, daß sich Goethe späterhin im Gebrauch dieses Be= riffes mehr und mehr Kant genähert habe. Allein schon die von m aufgeführten Belege beweisen das Fehlen eines einheitlichen ebrauches, auch einer späteren, strengeren Durchführung etwa im inne Kants. Wohl kommt solcher Sprachgebrauch vor, z. B.: Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung; jene zu ziehen, ird der Verstand, dieses zu erfassen, Vernunft erfordert."[3] Da= eben lassen sich aber noch mehrere Anwendungen desselben Be=

[1] Problem und Erwiderung (1823), „Probleme".
[2] Kant, Schiller, Goethe (1907), S. 160 f., 251 f.
[3] Schriften der Goethe=Gesellschaft (1907) S. 237. Vgl. auch Vorländer a. a. O.

griffes in verschiedener Bedeutung feststellen, und zwar so, daß sie ständig nebeneinander hergehen, nicht etwa von einer ersten unklaren Fassung zu einer immer geklärteren aufsteigen.

1790 berichtet Goethe in der „Metamorphose der Pflanze" von seinem Suchen nach einem „allgemeinen Wort", wodurch er „dieses in so verschiedenen Gestalten metamorphosierte Organ bezeichnen und alle Erscheinungen seiner Gestalt damit vergleichen" könnte. Als dieses Wort wählte er „Blatt", später „Urpflanze"; es sollte, so schreibt er 1807, sein, „was der Idee nach gleich ist, in der Erfahrung entweder als gleich oder als ähnlich, ja sogar als völlig ungleich und unähnlich erscheinen kann." 1817 (1831) spricht er dann von der sinnlichen Form einer übersinnlichen Urpflanze und meint damit etwas, das ohne strenge Begriffsdefinition landläufig „Idee der Pflanze" genannt werden könnte.[1]

In einer anderen sehr häufigen Verbindung wird Idee gleich oder ähnlich dem Begriff gesetzt. Goethe äußert sich einmal im Jahre 1807 über den Sprachgebrauch der beiden Worte Gestalt und Bildung und tadelt es, daß man bei dem ersten Worte von dem Beweglichen, das allen Gestalten doch zukomme, abstrahiere; wenn er „Gestalt" sage, so wolle er deshalb dabei „nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken." Und 1817: zuerst habe er danach getrachtet, die Urpflanze aufzusuchen, später das Urtier, „das heißt doch zuletzt den Begriff, die Idee des Tieres". Und in einem „Rückblick" aus dem Jahre 1819 erzählt er, wie früher schon ein Hauch von Theorie die Forscher befremdet habe: „Niemand wollte gestehen, daß eine Idee, ein Begriff der Beobachtung zum Grunde liege, die Erfahrung befördern, ja das Finden und Erfinden begünstigen könne." Ein anderer Satz aus demselben Jahre, aus dem Aufsatz über den Zwischenknochen, bringt Idee wieder in einer mehr dem erstgenannten Sinne entsprechenden Bedeutung. Hier meint Goethe, er sei seit 30 Jahren im geheimen davon überzeugt, daß man wirklich die Schädelknochen aus Wirbelknochen ableiten solle und dürfe: „Jedoch ein dergleichen Aperçu, ein solches Gewahrwerden, Auffassen, Vorstellen, Begriff, Idee, wie man es nennen

[1] Siehe: Metamorphose der Pflanze (1790) § 120. — Bildung und Umbildung organischer Naturen. Die Absicht eingeleitet (1807). — Geschichte meines botanischen Studiums (1817; ergänzt 1831).

mag, erhält immerfort, man gebärde sich, wie man will, eine esoterische Eigenschaft." [1]

Ferner ist Idee eine Bezeichnung für die Natur und Welt umspannende göttliche Einheit. Bei Betrachtung des Weltgebäudes kommt Goethe zur Vorstellung, „daß dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wodurch Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen, wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein mögen. ... Endlich finden wir, daß der Philosoph wohl möchte recht haben, welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, daß Idee und Erfahrung analog sein können." Und im gleichen monistisch-pantheistischen Sinne: „Die Idee ist ewig und einzig; daß wir auch den Plural gebrauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff," oder ähnlich: „Im Ästhetischen tut man nicht wohl, zu sagen: die Idee des Schönen; dadurch vereinzelt man das Schöne, das doch nicht einzeln gedacht werden kann. Vom Schönen kann man einen Begriff haben, und dieser Begriff kann überliefert werden." [2]

Diese Sätze aus Goetheschen Schriften, die sich unschwer vermehren lassen, zeigen bereits eine vierfache Bedeutung des Begriffes „Idee": Vorstellung, besonders mit dem Charakter des Neuartigen; Gattungsbegriff; höchster, das Denken leitender methodologischer Gesichtspunkt; Idee-Gott (deus sive natura), das ist die „große Idee".

Eine letzte Bedeutung führt nun nahe an den Begriff „Urphänomen" heran. Im Anschluß an die Besprechung von Nees v. Esenbecks Handbuch der Botanik in der „Jenaischen Literaturzeitung" (1822) heißt es: „Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen; wer sie nicht besitzt, wird sie

---

[1] Siehe: Bildung und Umbildung organischer Naturen. Die Absicht eingeleitet (1807). Der Inhalt bevorwortet (1817). — Verfolg. „Rückblick" (1819). — Osteologie (1819), Abschnitt VIII.

[2] Siehe: Bedenken und Ergebung; Schriften der Goethe-Gesellschaft 21, S. 70.

kaum gewahr; wer sie besitzt, gewöhnt sich leicht, über die Erscheinung hinweg, weit darüber hinaus zu sehen." An dieser Stelle ist nicht in erster Linie bemerkenswert, was Goethe wiederholt klar genug gesagt hat, daß Idee und Erfahrung nicht übereinstimmen, die Idee nicht adäquat dargestellt werden könne, sondern das „Gewahrwerden" der Idee, daß sie in den Erscheinungen angesehen werden kann. In diesem Sinne „manifestiert" sich auch die Idee; es sind Manifestationen, die „wahrgenommen" werden können, „sinnliche Formen des Übersinnlichen". Das oben beschriebene Sehen mit frischen, natürlichen Augen, in die Phänomene hinein, dringt bis zu „Ideen" vor, oder zu — Urphänomenen!

Es ist wohl die herrschende Ansicht, es sei Goethes Lehre, daß aus der reinen Erfüllung der „Idee", des Gesetzes, das „Urphänomen" hervorgehe.[1] Das Verhältnis wäre dann derart, daß durch die Urphänomene die Idee erst uns faßbar werde. Wird Idee im Sinne der einen, ewigen Idee gesetzt, so erhält die Behauptung ein Recht; unter Gesetz müßte dann das eine, ewige Welt- und Naturgesetz verstanden werden. Es ist aber die Fülle dessen, was Idee für Goethe bezeichnete, damit bei weitem nicht erschöpft.

Auch hier schlägt der Versuch fehl, ein einheitliches, allgemeingültiges Verhältnis zwischen Idee und Urphänomen in der Gedankenwelt des Dichters aufzuweisen; vielmehr gehen die Bezeichnungen, wie schon angedeutet, da ineinander über, wo Idee als ein Wahrzunehmendes, ein Übersinnliches in sinnlicher Form genommen wird. Umgekehrt läßt sich nun auch zeigen, daß die „Urphänomene" sich von dem sinnlichen Inhalte gelegentlich befreien und zu dem aufsteigen, was Goethe anderswo Idee nennt.

Die entscheidenden ersten Ausführungen über die Urphänomene stehen in der Farbenlehre §§ 174—177. „Das, was wir in der Erfahrung gewahr werden, sind meistens nur Fälle, welche sich mit einiger Aufmerksamkeit unter allgemeine empirische Rubriken bringen lassen. Diese subordinieren sich abermals unter wissenschaftliche Rubriken, welche weiter hinaufdeuten, wobei uns gewisse unerläßliche Bedingungen des Erscheinenden näher bekannt werden. Von nun an fügt sich alles nach und nach unter höhere Regeln und

[1] Schriften der Goethe-Gesellschaft a. a. O. S. 334.

Gesetze, die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu den gemeinsten Fällen der täglichen Erfahrung niedersteigen kann." Sie stehen an der „Grenze des Schauens". Der Naturforscher steigt zu ihnen empor, macht bei ihnen halt und übergibt sie nun dem Philosophen zur weiteren Behandlung. Wer nur sorgfältig genug die Erfahrung durchdringt, gelangt bis zu diesen Urphänomenen; er findet sie dann „in ihrem Urzustande"[1] und erhält „den einen Fall", der mehr wert ist als tausende, das „reinste" Phänomen[2] oder, wie Goethe es auch nennt, das „Haupt- und Grundphänomen". Diese Art von Phänomenen ist auch dem Wissenden, dem für ihre Erkenntnis Begabten, wahrnehmbar, so das Urphänomen der Farbe an Trinkgläsern oder bei einer Fahrt durch eine Schneelandschaft im Februar.[3] Auch der Magnet und die Spiraltendenz der Vegetation sind Urphänomene;[4] diese erscheinen also „unseren Sinnen enthüllt".

Die Zufriedenheit und Genügsamkeit, die den Naturforscher Goethe erfüllte, wenn er vor den Grunderscheinungen halt machte, wandelte sich jedoch um in Ehrfurcht und Verehrung der Urphänomene, zunehmend in den letzten Jahrzehnten. Seine Forschungen zur Farbenlehre haben ihm die Urphänomene „in ihrer göttlichen Einfalt" gezeigt, so äußert er sich am 25. Januar 1813 zu J. D. Falk, und zu F. v. Müller (25. April 1823) spricht er von den „unerklärbaren Phänomenen in der Natur, die man anerkennen und sich darein ergeben müsse". Und an Eckermann (13. Februar 1829) erging das Wort von den Urphänomenen, in

---

[1] Gespräche IV, 53 (16. Dezember 1828, Eckermann); Entoptische Farben (1820). Schlußanwendung; praktisch. XLII.

[2] Farbenlehre, Historischer Teil, „Bakon von Verulam". — Versuch einer Witterungslehre (1825).

[3] Gespräche IV, 72, 377. (An Eckermann: 18. Februar 1829 und 22. Februar 1831.)

[4] Schriften der Goethe-Gesellschaft a. a. O. S. 90. — Gespräche IV, 196 (Eckermann: 27. Januar 1830). Vgl. Schopenhauer, Über das Sehn und die Farben: § 14. Einige Zugaben zu Goethes Lehre von der Entstehung der physischen Farben.

denen sich die Gottheit offenbare, hinter denen sie sich halte und die von ihr ausgehen, so daß ein Mensch, der fähig sei, sich zur höchsten Vernunft zu erheben, an die Gottheit rühre. Aus solcher mystischen Betrachtung der Grundphänomene erklärt sich ferner der Ausspruch: „Vor den Urphänomenen, wenn sie unseren Sinnen enthüllt erscheinen, fühlen wir eine Art von Scheu, bis zur Angst.“ [1] Ein seltsam gemischtes Gefühl entsteht demnach im Forscher; er ist zum Höchsten hinaufgestiegen, tritt ihm gegenüber, sieht ihm ins Auge und muß schweigen und verstummen, muß verzichten auf Lösung der letzten Frage. Allein das Gefühl eines Stolzes darf Platz greifen, der einzelne ist an die „Grenzen der Menschheit“ gelangt. „Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums.“ [2]

Damit tragen die letzten Ergebnisse der Goetheschen Schauung den gleichen zwiespältigen Charakter wie die Methode selbst, nach der sie gefunden werden sollen. Wie sich in der Schauung das sinnliche Wahrnehmen mit einem ideellen Gestalten und innerlichen Ordnen sowie einem glaubensvollen Sichversenken vereinigte, so verbinden sich in den „Urphänomenen“ Sinnliches und Ideelles; nicht anders in den „Ideen“. Auch diese werden durchaus an der Hand der Erfahrung gefunden, sind „Resultat der Erfahrung“; man muß abwarten, „ob nicht eine Idee daraus entspringen will“. In jedem Falle bleibt also der empirische Weg klar erkennbar, auf dem Goethe zur Erkenntnis der Ideen oder der Idee gelangte, und der Ton liegt für ihn selbst auf diesem Anteil der Erfahrung. Wo sie abbricht, da setzt Spekulation, Dialektik ein; da verweigert er sofort das Geleit.

Goethes Denken war „gegenständlich“, wie es Heinroth für alle Zeiten charakterisiert hat; er war in der Tat „ins Reale verliebt“, wie seine eigenen Worte lauten, die nicht anders ausgelegt werden dürfen. Er hielt sich die Philosophie fern und rühmt sich dessen im bekannten Wort:

---

[1] Schriften der Goethe-Gesellschaft a. a. O. S. 82.
[2] Sprüche in Prosa. Über Naturwissenschaft IV.

Wie hast du's denn so weit gebracht?
Sie sagen, du habest es gut vollbracht. —
Mein Kind, ich habe es klug gemacht,
Ich habe nie über das Denken gedacht.

Damit wird auch der Ausspruch vollauf erklärlich (Eckermann, 17. Februar 1829): „Kant hat die Kritik der reinen Vernunft geschrieben, somit unendlich viel geschehen, aber der Kreis nicht abgeschlossen ist. Jetzt müßte ein Fähiger, ein Bedeutender die Kritik der Sinne und des Menschenverstandes schreiben, und wir würden, wenn dieses gleich vortrefflich geschehen, in der deutschen Philosophie nicht viel mehr zu wünschen haben." — Goethe hält „zu viel von der Sinnenwelt"; seine Vorstellungsart ist „zu sinnlich und betastet mir zu viel", klagt Schiller Körner am 31. Oktober 1791. Man möchte sagen:

Dem Kantianer Schiller war Goethe zu sehr Aristoteliker!

Goethe war kein Aristoteliker — wir sind weit davon entfernt, solche These zu vertreten —, aber es war in seiner Naturbetrachtung und seinem Denken ein Einschlag aristotelischer Art, den die bisherige Betrachtung mit aufweisen sollte, und dem gehen wir weiter nach.

Goethe hat einen Hauptbegriff der aristotelischen Philosophie aufgenommen und ihn besonders im letzten Jahrzehnt seines Lebens vielfach angewandt: den Begriff der Entelechie. Er verband mit diesem echt aristotelischen Worte einen eigenartigen Wert, freilich wieder ohne daß ein ganz einheitlicher Sprachgebrauch aufzuweisen wäre.[1]

[1] Br. Bauch hat in seinem Aufsatze „Über Goethes philosophische Weltanschauung" in den „Preußischen Jahrbüchern" 115. Bd. (1904), S. 518—529 auch das Verhältnis Goethes zu Aristoteles berührt, S. 526—529, gelangt jedoch nicht zu völlig richtigen Schlüssen. Eine begrifflich klare Scheidung zwischen „Monade" und „Entelechie" im Goetheschen Wortgebrauch ist m. E. nicht durchzuführen, etwa so, daß unter Monade das Individuelle „in seiner bloßen Individualität als solcher", unter Entelechie dieses „als eine bestimmte Stufe der Auswirkung seiner alleinen Gottnatur und zugleich als wirksame Kraft der besonderen Entfaltung" verstanden worden wäre. Es überwiegt der gleiche Sprachgebrauch. — Nicht richtig dürfte es ferner sein, die teleologische Betrachtung bei Aristoteles und Goethe als dort transzendente, hier immanente einander gegenüberzustellen, oder zu behaupten, Aristoteles habe die teleologische Betrachtung in die Naturphilosophie eingeführt. Bauch gebührt

In den „Nacharbeiten und Sammlungen" zur Metamorphose der Pflanze (1819) spricht Goethe von der „Pflanzen-Entelechie" und meint damit die Pflanze als ein zielstrebiges, vom inneren Gesetz getriebenes Ganzes, meint das in oder an der Pflanze, was innerhalb der Vielheit die Einheit wirkt und sichert, so daß jede Störung dieser inneren Kraft die natürliche Entfaltung hemmt, ja unmöglich macht.

In „Kunst und Altertum" V, 2[1] ist ihm Entelechie die das Geistige schaffende, genial erzeugende Innenkraft des Menschen im Gegensatz zum Äußeren der Natur. So folgt aus einem Urteil über die Psychologie des Herbartianers Ernst Stiedenroth: „Alle Wirkungen des Äußeren aufs Innere trägt er unvergleichlich vor, und wir sehen die Welt nochmals nach und nach in uns entstehen. Aber mit der Gegenwirkung des Inneren nach außen gelingt es ihm nicht ebenso. Der Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat anzueignen, läßt er nicht Gerechtigkeit widerfahren, und mit dem Genie will es auf diesem Wege gar nicht fort; und wenn er das Ideal aus der Erfahrung abzuleiten denkt und sagt, das Kind idealisiert nicht, so mag man antworten, das Kind zeugt nicht: denn zum Gewahrwerden des Ideellen gehört auch eine Pubertät."

Die Entelechie als die aufnehmende, dabei stets tätig das Dargereichte sich aneignende und verarbeitende Seelenkraft hat Goethe sich erschlossen aus der „Hartnäckigkeit des Individuums, und daß der Mensch abschüttele, was ihm nicht gemäß ist".[2] Die Anerkennung der innerlichen Selbständigkeit jeder Persönlichkeit, eines durch keine Psychologie von außen her umtastbaren Kernes der Individualität will Goethe hier mit dem Worte Entelechie bezeugen. Es muß schließlich mehr und mehr ein Lieblingswort des Alternden geworden sein, wie auch das soeben erwähnte Gespräch mit Ecker-

jedoch das Verdienst, die Goethesche Entelechienlehre eingehender gestreift zu haben. — Sie ist danach besonders wertvoll von G. Schneiderreit, „Der individualistische Grundzug in Goethes Weltanschauung", Goethe-Jahrbuch XXXIII (1912), S. 31—41, herangezogen worden. W. Hertz hat die Entelechienlehre im „Faust", II. Teil, mit feinstem Eindringen und Verständnis herauszuheben gesucht; siehe die Aufsätze „Homunkulus" und „Die Mütter und Helena" in den „Stunden mit Goethe" IV, 2 (1908), S. 98—117; V, 3 (1909), S. 161—190.

[1] Schriften der Goethe-Gesellschaft a. a. O. S. 51 u. 321.

[2] Eckermann, 3. März 1830.

mann beweist, wo die Worte Goethes eingeführt werden: „... und so kommen wir auch wieder auf die Entelechie." Ja, sein Unsterblichkeitsglaube hat sich an diesen Begriff angelehnt.

In dem schönen Briefe vom 19. März 1827 an Zelter, den er über den Tod seines einzigen Sohnes zu trösten sucht, hat sich Goethe eingehender über seine letzten Hoffnungen ausgesprochen: „Wirken wir doch fort, bis wir, vor- oder nacheinander, vom Weltgeist berufen, in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns neue Tätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen! Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so würden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen. Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten; wird ihr diese zur anderen Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen."

Ein Jahr später ist die Entelechie völlig als Träger des Ewigen im Menschen hingestellt, und zwar jede Entelechie, aber so, daß sich eine Stufenreihe von Entelechien ergibt von unbedeutenden, vom Sinnlichen umdüsterten an bis hinauf zu den Kräften im Genius. „Jede Entelechie ist ein Stück Ewigkeit, und die paar Jahre, die sie mit dem irdischen Körper verbunden ist, machen sie nicht alt. Ist diese Entelechie geringer Art, so wird sie während ihrer körperlichen Verdüsterung wenig Herrschaft ausüben, vielmehr wird der Körper vorherrschen, und wie er altert, wird sie ihn nicht halten und hindern. Ist aber die Entelechie mächtiger Art, wie es bei allen genialen Naturen der Fall ist, so wird sie bei ihrer belebenden Durchdringung des Körpers nicht allein auf dessen Organisation kräftigend und veredelnd einwirken, sondern sie wird auch, bei ihrer geistigen Übermacht, ihr Vorrecht einer ewigen Jugend fortwährend geltend zu machen suchen. Daher kommt es denn, daß wir bei vorzüglich begabten Menschen auch während ihres Alters immer noch frische Epochen besonderer Produktivität wahrnehmen. ... Aber jung ist jung, und wie mächtig auch eine Entelechie sich erweise, sie wird doch über das Körperliche nie ganz Herr werden, und es ist ein gewaltiger Unterschied, ob sie an ihm einen Alliierten oder einen Gegner findet."[1] Dieselbe Anschauung bezeugt ein anderes

[1] Eckermann, 11. März 1828.

Wort an Eckermann vom 1. September 1829: „Was hat man nicht alles über Unsterblichkeit philosophiert! Und wie weit ist man gekommen? Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer; denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren, aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein."

Die Entelechienlehre ist auch in die Altersdichtung eingegangen. So stand ursprünglich im Faust II, 5: „Chor der Engel (Faustens Entelechie heranbringend)", jetzt: „Sie erheben sich, Faustens Unsterbliches entführend", und ein wenig später: „Engel schwebend in der höheren Atmosphäre, Faustens Unsterbliches tragend".

Von diesen Angaben ging wohl Wilhelm Hertz in seinen Faustuntersuchungen aus, die den Einfluß der Entelechienlehre in der Homunkulus- und Helenendichtung aufgedeckt haben. Im Entstehen des Homunkulus sei die Selbstschöpfung einer Entelechie versinnbildlicht, daher auch der Homunkulus nicht am Throne der Schönheit zerschelle, um ein so schnelles, zweckloses Ende zu nehmen. Einer Entelechie könne Goethe nicht den Untergang bereiten. Als eine unverkörperlichte Entelechie ist der Homunkulus auch „gar wundersam nur halb zur Welt gekommen"; ihm fehlt ja noch das Materielle, das Sinnliche. Ebenso betone nun der Dichter die Halbexistenz der Helena. „Auch sie ist zunächst eine der Körperlichkeit entbehrende Entelechie, die geistige Form eines menschlichen Wesens. Doch Faustens Sehnen richtet sich nicht allein auf die geistige Form Helenens; nein, er will sie wahrhaft besitzen, ihrem Geiste will er mit Hilfe der Mütter den Körper als die andere Hälfte des Doppelreiches von Materie und Geist erstreiten." Faust steigt zu den Müttern herab und sieht dort „die das Haupt der Mütter umschwebenden Entelechien aller abgelebten organischen Wesen", darunter folgerichtig auch Helenens geistige Form.[1] Welcher Art demnach das Schicksal der Entelechie ist nach ihrer Trennung vom Körper, ihrer Befreiung von der Materie, das wäre in den Schlußszenen der Faustdichtung von Goethe dichterisch erschaut.

Daß solche Spekulationen unserem Dichter nicht fernlagen, zeigt auch die „ätherische Dichtung" in den „Wanderjahren" III. Buch, 15. Kapitel, in deren Mittelpunkt die seltsame Makarie

[1] W. Hertz a. a. O.

steht. Von ihr heißt es: „Wenn man annehmen darf, daß die Wesen, insofern sie körperlich sind, nach dem Zentrum, insofern sie geistig sind, nach der Peripherie streben, so gehört unsere Freundin zu den geistigsten; sie scheint nur geboren, um sich von dem Irdischen zu entbinden, um die nächsten und fernsten Räume des Daseins zu durchdringen." Und am Schluß der ätherischen Dichtung wird die Hoffnung ausgesprochen, „daß eine solche Entelechie sich nicht ganz aus unserem Sonnensystem entfernen, sondern, wenn sie an die Grenze desselben gelangt ist, sich wieder zurücksehnen werde, um zugunsten unserer Urenkel in das irdische Leben und Wohltun wieder einzuwirken". —

Es ist nicht geklärt, woran Goethe seine Entelechienlehre ausgebildet hat, was ihm Anstoß und Anregung gab. Einem Studium Aristotelischer Schriften, besonders derjenigen über die Seele, wird sie nicht entsprungen sein; doch bleibt es immerhin wahrscheinlich, daß ihm der Begriff begegnete, wenn er über Aristoteles las, etwa in Buhles Geschichte der Philosophie oder sonst in neueren Werken. Dann ist die Vermutung ausgesprochen worden,[1] die Lessingschen Faustfragmente, die Goethe während der dritten, auf Schillers Drängen erfolgten Beschäftigung mit dem Faust (1797—1806) wieder nachgelesen habe, hätten ihn auf die Entelechienlehre geführt. Lessings Faust will dem Wesen der Seele auf den Grund kommen: „Schlägt sich mit verschiedenen Zweifeln aus der scholastischen Weltweisheit. Erinnert sich, daß ein Gelehrter den Teufel über des Aristoteles' Entelechie zitiert haben soll. Auch er hat es schon vielfältigemal versucht, aber vergebens." Doch diesmal gelingt die Beschwörung; ein Geist erscheint und nennt sich schließlich Aristoteles, während es der Teufel ist, der ihn zu verführen kommt.

Sicherlich ist der Begriff Goethe nicht fremd gewesen, er wird ihm von verschiedenen Seiten nahegebracht worden sein. Was er nun ihn tragen ließ, das war aber überwiegend Eigenes.

Verglichen mit der aristotelischen Terminologie, zeigt der Goethesche Sprachgebrauch ein ähnliches Schwanken wie zwischen ἐνεργεια und ἐντελεχεια, zwischen actus und actio, und ist dann, im Sinne einer Vermögenspsychologie, die unzerstörbare, ewig wirksame Seelen-

[1] Robert Petsch, Faust-Studien, Goethe-Jahrbuch XXVIII (1907), S. 108 ff.

kraft, die Trägerin der höheren seelischen Funktionen, des Geistigen, ist „*διανοητικον τε και νους*".

Goethe versteht also unter Entelechie etwa das, was in der aristotelischen Definition der Seele unter der „ersten Entelechie eines natürlichen, organischen Körpers" (*εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικου οργανικου*) oder „dem eigentümlichen Sein" (*το τι ην ειναι*) eines Körpers verstanden wird, hat aber den Begriff mit einem eigenen Inhalt dadurch erfüllt, daß er seine letzten Hoffnungen an ihn knüpfte und ihn zum „Unsterblichen" im Menschen machte. Damit wird die Entelechie zum Träger von Vorstellungen, die Aristoteles eher mit dem *νους* verbindet, wird ferner zu einer Kraft der Betätigung (also richtiger zu einer Energie), und zwar zu einer Kraft, die denkend das Geistige schafft, worunter Aristoteles eben die Vernunft versteht (*λεγω δε νουν ᾧ διανοειται και ὑπολαμβανει ἡ ψυχη*, 429a, 23).

Wenn über dies Unzutreffende im Wort hinweggesehen wird, so tritt ein Verwandtes bei beiden Denkern zutage. Beide erblicken in der Entelechie ein Geistiges, relativ Selbständiges im Gegensatz zum Weltganzen und fassen sie als Zweck und Ziel der Entwicklung auf, wenn auch nicht als ein Letztes, so doch als gewollte und notwendige Stufe. Beiden ist die Welt ein einheitlicher, zielstrebiger Organismus, der nicht durch etwas von außen her, einem Planetarium vergleichbar, fortgetrieben wird, sondern in jeder Bewegung und Gestaltung von innen her bedingt ist; so ruht jede Stufe der Entfaltung dieses Ganzen in einem geistigen Prinzip verankert. Wohl hat sich Goethe bestimmt gegen Endursachen ausgesprochen, aber dann war die rohe Popular-Teleologie des 18. Jahrhunderts gemeint, mit ihrem Bestreben, in Maus und Mensch, in Gras und Halm den transzendenten Zweck, Gott, zu „beweisen". Eine immanente Zweckmäßigkeit, der aristotelischen Philosophie ähnlich, hat Goethe dagegen immer angenommen, ist also in diesem Punkte am wenigsten Spinozist gewesen.

Aber auch dadurch beschränkt die Entelechienlehre den Spinozismus Goethes sehr erheblich, daß sie den individualistischen Zug im Denken Goethes offen enthüllt, der mit einem folgerechten Pantheismus nicht wohl zu vereinigen ist. Goethe hat stets einen selbständigen individuellen Kern behauptet, an ein Ursprüngliches in jedem Menschen geglaubt; allerdings tritt dieser Grundzug seines

Denkens in den letzten Jahrzehnten stärker heraus.[1] In den Erläuterungen zu den „Urworten, Orphisch" (1817) heißt es: „Das noch so entschieden einzelne kann, als ein Endliches, gar wohl zerstört, aber, solange sein Kern zusammenhält, nicht zersplittert, noch zerstückelt werden, sogar durch Generationen hindurch"; es ist ein „festes, zähes, nur aus sich selbst zu entwickelndes Wesen". Und in Betrachtungen der „Wanderjahre", II. Buch, 12. Kapitel, schrieb er: „Wie müßten wir verzweifeln, das Äußere so kalt, so leblos zu erblicken, wenn nicht in unserem Innern sich etwas entwickelte, das auf eine ganz andere Weise die Natur verherrlicht, indem es uns selbst in ihr zu verschönen eine schöpferische Kraft erweist!"

Die Entelechie — Goethe gebraucht, wie es auch Leibniz tat, ohne nähere Unterscheidung für dieselbe Sache die Bezeichnung Monade — ist diese schöpferische Kraft im Menschen, sie ist „geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (Urworte) und damit an ihrem Teile Trägerin einer Bestimmung, die Zwecken des Weltgeistes dient oder in zweckhafter Verbindung mit der Einen ewigen Idee steht. —

In mancher Hinsicht konnte Goethe also in vertrauten Gedankengängen verharren, wenn er Aristotelische Schriften oder über Aristoteles las. Anderseits blieben seine philosophischen Anschauungen hier wie überall unausgeglichen und wurden nie zum Letzten durchgedacht. Dann wäre nämlich im Grunde ein scharfer Gegensatz offenbar geworden, den kaum etwas klarer hervortreten lassen kann als der beiden Denker Stellungnahme zum Mißgestalteten in der Natur.

In dem Mißgestalteten erhebt sich nach der Anschauung des Aristoteles das Wert- und Zwecklose, rein Stoffliche, die ὕλη, gegen den herrschenden Zweck und — siegt. „Die ὕλη, der Stoff, die Materie, wirkt zunächst nur das Wertlose, wertlos schon, weil eben zwecklos; also dysteleologisch. Aber dieses Unzweckmäßige kann ein Widerzweckmäßiges werden; dann ist der Stoff schuld, daß der Zweck nicht völlig erreicht wird; das Dysteleologische wird antiteleologisch. So erklärt Aristoteles z. B. die Mißgeburten und anderes auffällig Zweckloses. Das ist nicht mehr der Zufall, der nur nicht Zweck ist, sondern ein Kampf der Materie gegen den

[1] Vgl. G. Schneiderreit, a. a. O.

Zweck, des Unvollkommenen gegen das Vollkommenere, des Wertlosen gegen das Wertvolle.“ [1]

Völlig anders lautet Goethes Erklärung:

„Im Pflanzenreiche nennt man zwar das Normale in seiner Vollständigkeit mit Recht ein Gesundes, ein physiologisch Reines; aber das Abnorme ist nicht gleich als krank oder pathologisch zu betrachten. Nur allenfalls das Monstrose könnte man auf diese Seite zählen. Daher ist es in vielen Fällen nicht wohlgetan, daß man von Fehlern spricht, so wie auch das Wort Mangel andeutet, es gehe hier etwas ab: denn es kann ja auch ein Zuviel vorhanden sein, oder eine Ausbildung ohne oder gegen das Gleichgewicht. Auch die Worte Mißentwicklung, Mißbildung, Verkrüppelung, Verkümmerung sollte man mit Vorsicht brauchen, weil in diesem Reiche die Natur, zwar mit höchster Freiheit wirkend, sich doch von ihren Grundgesetzen nicht entfernen kann.

„Die Natur bildet normal, wenn sie unzähligen Einzelnheiten die Regel gibt, sie bestimmt und bedingt; abnorm aber sind die Erscheinungen, wenn die Einzelnheiten obsiegen und auf eine willkürliche, ja zufällig scheinende Weise sich hervortun. Weil aber beides noch zusammen verwandt und sowohl das Geregelte als Regellose von Einem Geiste belebt ist, so entsteht ein Schwanken zwischen Normalem und Abnormem, weil immer Bildung und Umbildung wechselt, so daß das Abnorme normal und das Normale abnorm zu werden scheint.

„Die Natur überschreitet die Grenze, die sie sich selbst gesetzt hat, aber sie erreicht dadurch eine andere Vollkommenheit; deswegen wir wohltun, uns hier so spät als möglich negativer Ausdrücke zu bedienen. Die Alten sagten τερας, prodigium, monstrum, ein Wunderzeichen, bedeutungsvoll, aller Aufmerksamkeit wert.

„Ich wünschte, man durchdränge sich recht von der Wahrheit, daß man keineswegs zur vollständigen Anschauung gelangen kann, wenn man nicht Normales und Abnormes immer zugleich gegeneinander schwankend und wirkend betrachtet.“ [2]

---

[1] Nach Otto v. d. Pfordten, Die Grundurteile der Philosophen, 1. Hälfte (Heidelberg 1913), S. 275, der diese Zusammenhänge zuletzt besonders eingehend untersucht und erhellt hat.

[2] Bildung und Umbildung organischer Naturen, „Nacharbeiten und Sammlungen“ (1819).

Auf diese Weise versuchte Goethe im Prinzip wie in der Anschauung des einzelnen die Natureinheit zu sichern, sah im Anormalen das Normale und scheute selbst nicht die entgegengesetzte Betrachtung, im Normalen nach dem Abnormen zu suchen. Und einem Naturforscher, der sich in die Wunder des Pflanzenreiches versenkt, wird man diese Anschauung am ehesten gestatten, da sich kein Blatt und keine Blüte finden, die dem idealen Schema je glichen; hier wird in der Tat Normales und Anormales gegeneinander schwankend vorgefunden und offenbart sich dadurch oftmals eine „andere Vollkommenheit". Allein, in die Tiefe gesehen, gibt sich hier bei unseren Forschern eine grundverschiedene Wertung der „Natur" kund: Goethe ist Monist, Aristoteles Dualist.

Nun gelangt Aristoteles bekanntlich gleichfalls zu einem „monistischen" Abschluß seiner Philosophie, seiner Metaphysik, aber auf Wegen, die den Gegensatz zum Denken Goethes und seiner Methode nur verschärfen. Der Stagirite steigt hinauf zur höchsten und reinsten Aktualität, in der auch das Schlechte keinen Platz mehr hat (— *ουκ αρα ουδ' εν τοις εξ αρχης και τοις αιδιοις ουδεν εστιν ουτε κακον ουτε ἁμαρτημα ουτε διεφθαρμενον*, 1051a, 19—21), und findet einen absoluten Anfang aller Gedanken, in dem der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist.

Den Philosophen treibt das Nachdenken in immer höhere Gegenden des Denkens, hinauf zum „reinen" Denken, um erst dort haltzumachen, wo das Denken des Denkens, die *νοησις της νοησεως*, der Spekulation ein Ziel setzt, wo in lichter Sonnenhöhe das Kreisen der Begriffe beginnt. Den Dichter beherrscht die künstlerisch ergreifende und gestaltende Intuition selbst dann, wenn die Fesseln des wissenschaftlichen Denkens, eines an logische Gesetze gebundenen Schließens notwendig sind, und damit ändert sich auch die Richtung seines Denkens, seine Methode und ihre Ergebnisse, seine gesamte Art. Allerdings teilen Philosoph und Künstler die Intuition als Prinzip der Gestaltung; auch als die wahrhaft originale Kraft im Verbinden und Schaffen, nachbildend wie vorbildend, strömt aus dem intuitiven Vermögen beiden das wertvollste Gut, also, daß weniger im Mittel das letzte Unterscheidende liegt als in dem, was dieser, was jener dadurch erreichen will.

Der Dichter, wie jeder Künstler, braucht Abschlüsse als etwas für sich und in sich Wertvolles; er will und muß abschließen. Der Philosoph, vom müden Dogmatiker abgesehen, kennt nur das Weiter-und-weiter, er kann und darf nicht in dem gleichen Sinne abschließen wie ein Dichter und Künstler — es sei denn, daß er seine Aufgabe wie die eines Künstlers einmal ansehen und durchführen, eine philosophische Dichtung geben will —. Dieser geht von Stufe zu Stufe vorwärts, und jede Stufe trägt ihren Eigenwert, ist in sich ein abgeschlossen Ganzes, bildete eine vollkommene Aufgabe. Der Philosoph schreitet gleichfalls von Stufe zu Stufe, doch wie von ewigem Problem zu Problem, von unendlich Aufgegebenem zu Aufgegebenem, und das in dem Sinne, daß alles Vorausgehende nur ein Verweilen bedeutet, ein Kräftesammeln zu erneutem Anstieg; in diesem Rastlosen selbst liegt der Reiz, in diesem Gefühl, an der unendlichen Aufgabe mitzuarbeiten, sich als wirkend zu wissen an einem Ewigen um uns und in uns.

Goethe und Aristoteles gehen beide — im Gegensatz zu Kant! — vom Sein zum Denken, aber Goethe macht vor dem Denken halt. Will Aristoteles den Begriff und seine Zusammenhänge, so genügt einem Goethe das „Aperçu" und sein Gehalt. Eigenartiges, neu und frisch aufquellendes Leben, aus dem Umkreis der einen, ewigen Idee entlassen und in den Bereich der Dichteraugen gerückt, erfaßt der Dichter wie ein scheuer, ehrfürchtiger Beobachter und „wartet", was werden will, und „lauscht", was sich offenbaren will, um im Dichtwerk verkündet zu werden.

Alles Sinnen des Dichters geht dahin, dieses Leben in voller Eigenart zu halten, es nicht zu ertöten in Satz und Wort, und so träumt er von einem höchsten Vermögen, den „lebendigen Sinn in einen lebendigen Ausdruck" zu fassen, stets „das Wesen lebendig vor sich zu haben", meint, „nach seiner Art zu forschen, zu wissen und zu genießen, sich nur an Symbole halten zu dürfen", an diese „seltsamen Gebilde", welche ihm „die nach dem Regellosen strebende, sich selbst immer regelnde und so im Kleinsten wie im Größten durchaus gott- und menschenähnliche Natur sinnlich vergegenwärtigten". „Wir sind aufs Leben und nicht auf die Betrachtung angewiesen," so lehrt Goethe und warnt gleicherweise vor der Methodik des Wissenschaftlers wie vor der Systematik des Dialektikers; „Teilnahme" an den Lebensvorgängen in der Natur,

sich ihnen teilnehmend hingeben und zuschauen, wird ihm ein Höchstes. Der Mensch ist in einen Mittelzustand gesetzt, ihm ist nur erlaubt, „das Mittlere zu erkennen und zu ergreifen", darum soll er in der „mittleren Region" verharren und sich bescheiden, soll nicht wähnen, der Natur Vorschriften machen, ihr „Gesetze a priori vorschreiben" (gegen Kant) zu können. „Die Natur hat kein System; sie hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Zentrum zu einer nicht erkennbaren Grenze. Naturbetrachtung ist daher endlos, man mag ins einzelnste teilend verfahren oder im ganzen nach Breite und Höhe die Spur verfolgen." Ihr gegenüber versagt das Gesetz des Menschen, er kann höchstens im Teil der Natur ihr Verfahren abzulauschen versuchen, und muß dann, was er im Einfachsten erschaut und erkannt hat, im Zusammengesetzten vermuten und glauben.[1]

Dennoch kann der Dichter nicht, wie ein weiser Einsiedler, sich still und versonnen dem Leben und Weben in der Natur hingeben, staunend hineinblicken in die Fülle und in bewundernden Gedanken verharren; er muß dem Leben zur Sprache verhelfen. Und wenn ihn auch theoretische Einsicht lehrt, daß ein Unendliches an ihm vorüberflute, aus unbekannten Meeren zu unbekannten hin, fort und fort, er greift doch hinein ins Gewoge und stellt ihm „durch Kunst und Tat" ein bleibendes Gebild entgegen. „Die Menschen sind überhaupt der Kunst mehr gewachsen als der Wissenschaft. Jene gehört zur größeren Hälfte ihnen selbst, diese zur größeren Hälfte der Welt an. Bei jener läßt sich eine Entwicklung in reiner Folge, diese kaum ohne ein unendliches Zusammenhäufen denken. Was aber den Unterschied vorzüglich bestimmt, die Kunst schließt sich in ihren einzelnen Werken ab, die Wissenschaft erscheint uns grenzenlos."[2] Was dem Philosophen nie gelingen wird, die Übereinstimmung von Idee und Erfahrung darzutun, das

---

[1] Vgl. zu diesem Absatz: Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil § 753. — Die Lepaden (1823). — Bildung und Umbildung organischer Naturen. „Das Unternehmen wird entschuldigt" (1807). — Mineralogie und Geologie. „D'Aubuisson de Voisins Geognosie" (1821). — Über die Spiraltendenz der Vegetation (1831). — Problem und Erwiderung. „Probleme" (1823). — An Sulpiz Boisserée, 25. Februar 1832.

[2] Geschichte der Farbenlehre, 1. Abt., „Betrachtungen über Farbenlehre und Farbenbehandlung der Alten".

gelingt dem Dichter auf seinen Wegen: er vereinigt sie durch Kunst und Tat.[1]

Goethe und Aristoteles sind beide ausgeprägte Vertreter des Realidealismus. Goethe gestaltet das Ideale im Realen, Aristoteles beweist das Ideale als Grund des Realen. Beide gehen dabei vom Sein zum Denken und erhalten sich offene Augen und klaren Blick für alles Seiende, sie kennen in gleicher Weise die teilnehmende Hingabe des Forschers an das einzelne. Darum ist Goethe ein Stück seines Weges mit Aristoteles, dem „großen Meister", gegangen und hat dem die Jahrhunderte überdauernden Geiste des Stagiriten gehuldigt, als einem Vorläufer seiner naturwissenschaftlichen Methode, vor allem seiner Farbenlehre, und als einem Verwandten des eigenen Geistes.

[1] An Schopenhauer, 28. Januar 1816. — Bedenken und Ergebung.

Von dem gleichen Verfasser sind erschienen:

Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts

Ein Beitrag zur Methode der Kulturgeschichte. [130 S.] M. 4,40

Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs

Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert
[VIII und 208 S.] M. 5,—

George Westermann, Braunschweig, Berlin, Hamburg

Kurzgefaßte Geschichte der deutschen Literatur

Zum Gebrauch in höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht

von Professor Heinrich Werner

[IV und 160 Seiten.] In Leinwand gebunden Mark 2,—

Wer vom Literaturunterricht in der Schule die Einführung in unsere Dichtung erwartet in einer Weise, daß eine persönliche Bekanntschaft mit den bedeutendsten Werken vermittelt oder wenigstens angeregt wird, muß einen Leitfaden willkommen heißen, der nichts anderes sein will, als sein Name besagt. Werner gibt scharf umrissen den Entwickelungsgang der Sprache und Literatur bis zur Gegenwart, ohne fertige Urteile suggerieren zu wollen. Überall drängt die Art der Darstellung dazu, die Werke selbst in die Hand zu nehmen. Verrät sie den geschickten Pädagogen, so ist nicht minder deutlich der tüchtige Kenner und warmherzige Hüter unseres literarischen Besitzes zu erkennen. Durch Anwendung von Marginalien ist das Buch seinen praktischen Zwecken gut angepaßt. Wir möchten es warm empfehlen. *Die Grenzboten.*

Ausführliche Prospekte stehen gern zu Diensten

George Westermann, Braunschweig, Berlin, Hamburg

Goethe

Der Mann und das Werk

Von Professor Dr. Eduard Engel

Mit 32 Bildnissen, 8 Abbildungen und 12 Handschriften
In Leinwand geb. M. 10,—, in Halbfranz geb. M. 12,—

Engel hebt und schmückt allenthalben die Schilderung durch die eigenen Worte Goethes. Mit so vollen Händen streut er diese Fülle aus, daß dem Leser der Biographie zugleich die reichste Goethe-Blütenlese beschert wird. *Prof. Dr. G. Witkowski im Berliner Tageblatt.*

Der Goethe, den Engel bietet, lebt; lebt in dem Buche, wie einst in Frankfurt, Straßburg und Weimar. Er lockt uns selbst zur Lektüre, denn was er geschrieben hat, spricht aus diesem Buche zu uns, und aus diesen eigenen Dokumenten entsteht vor uns sein Leben und seines Wesens Bild. *Hamburger Fremdenblatt.*

Deutsche Meisterprosa

Gesammelt von Prof. Dr. Eduard Engel

Mit dem Bildnis Lessings und 8 handschriftlichen Lesestücken
2. Auflage. Geschmackvoll in Ganzleinen gebunden M. 5,—

In dem Buche sind u. a. mit Beiträgen vertreten:

Martin Luther / Gotthold Ephraim Lessing / Johann Gottfried Herder / Johann Wolfgang Goethe / Friedrich Schiller / Immanuel Kant / Jakob Grimm / Wilhelm Grimm / Luise, Königin von Preußen / Heinrich von Kleist / Ludwig Uhland / Joseph von Eichendorff / Alexander von Humboldt / Arthur Schopenhauer / Franz Grillparzer / Adelbert von Chamisso / Heinrich Heine / Otto Ludwig / Friedrich Hebbel / Emanuel Geibel / Paul Heyse / Theodor Storm / Richard Wagner / Gustav Freytag / Fritz Reuter / Peter Rosegger / Wilhelm Raabe / Gottfried Keller / Konrad Ferdinand Meyer / Maria von Ebner-Eschenbach / Friedrich Nietzsche / Fürst Otto von Bismarck / Graf Hellmuth von Moltke / Kaiser Wilhelm I. / Kaiser Friedrich / Kaiser Wilhelm II.

Ausführliche Prospekte stehen gern zu Diensten

3 0112 062020208

Druck von
George Westermann
Braunschweig